

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

KANT E A IDÉIA DE FILOSOFIA:
UMA ARQUEOLOGIA FILOSÓFICA

ANDRÉ SHIZUO HACHIGUTI DE QUADROS

CURITIBA

2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

ANDRÉ SHIZUO HACHIGUTI DE QUADROS

KANT E A IDEIA DE FILOSOFIA:
UMA ARQUEOLOGIA FILOSÓFICA

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado em
Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes
da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio Valentim

CURITIBA

2013

FOLHA DE APROVAÇÃO - ATA

(entregue pela Secretaria, quando o documento estiver pronto para impressão)

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba,

Prof. Doutor Marco Antônio Valentim Assinatura: _____

AUTOR

André Shizuo
Hachiguti de Quadros

TÍTULO

Kant e a Idéia de
Filosofia: Uma
arqueologia Filosófica

CURITIBA

2013

in memoriam Daniel Eijiro

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais pela preocupação, pelo apoio e pelo nervoso que vocês passam de ter um filho com formação em filosofia e que se enrola para terminar a graduação e o mestrado;

à Isabella pelo carinho e pela amizade que compartilhamos durante o tempo que estivemos juntos sem os quais este projeto provavelmente não teria acontecido;

à minha analista Francis, pelo tempo e pelo ouvido dedicado a muitos problemas que se dissolvem neste texto;

aos meus colegas da graduação e do mestrado, André Penteado, Evelyn Petersen, Elton Junior, Jonathas Duarte, Glauber Klein, Gustavo Jugend, Claudio Sehnem, Marcelo Barbosa, Guilherme Abilhoa, Hary Dognini, Vinicius Leonardi e a todos que de uma forma ou de outra compartilharam reflexões, conversas jogadas fora, críticas e observações durante a escrita deste texto;

aos professores Pedro Costa Rego, Alexandre Gomes Pereira, Paulo Viera Neto, Márcio Suzuki, Vinicius de Figueiredo, Lúcio Lobo e todo o departamento da UFPR, pelas aulas, conversas em bar, encorajamentos assim como pelo modelo e rigor intelectual transmitidos durante a graduação e o mestrado;

e ao meu orientador Marco Antônio Valentim pelo suporte, admoestações, comentários e observações em conversas e e-mails, também pela confiança e tempo investidos na minha pesquisa mas principalmente pela amizade que cultivamos ao longo deste tempo.

Todo discurso deve ser construído como uma criatura viva, dotado por assim dizer do seu próprio corpo; não lhe podem faltar nem pés nem cabeça; tem de dispor de um meio e de extremidades compostas de modo tal que sejam compatíveis uns com os outros e com a obra como um todo.

Sócrates (Fedro, 264C)

De primeiro, eu fazia e mexia, e pensar não pensava. Não possuía os prazos. Vivi puxando difícil de difícil, peixe vivo no moquém: quem mói no asp'ro, não fantaseia. Mas, agora, feita a folga que me vem, e sem pequenos dessorseços, estou de range rede. E me inventei neste gosto, de especular idéia. O diabo existe e não existe? Dou o dito. Abrenúncio. Essas melancolias. O senhor vê: existe cachoeira; e pois? Mas cachoeira é barranco de chão, e água caindo por ele, retombando; o senhor consome essa água, ou desfaz o barranco, sobra cachoeira alguma? Viver é negócio muito perigoso...

Riobaldo, Grande Sertão Veredas.

RESUMO: Esta dissertação discute o significado de filosofia na obra *Crítica da Razão Pura* de Immanuel Kant. Iniciamos o texto elaborando os critérios de rigor filosófico e procurando entender como a *Crítica* estabelece estes critérios. Interpretamos, assim, a chamada revolução copernicana como uma revolução na maneira de pensar a própria filosofia (não apenas as ciências naturais e exatas). Para tal voltamos nossa atenção à Dialética Transcendental, principalmente a Antinomia da Razão pura, onde o filósofo apresenta os conflitos dialéticos de uma razão que pensa conhecer as coisas que, na verdade, não passam de idéias inventadas por ela mesma. No fim, examinamos, na Doutrina Transcendental do Método, a formulação explícita do autor acerca do significado da impossibilidade da filosofia, pensada como doutrina, restando-nos apenas o filosofar, uma crítica que não resulta numa ciência.

Palavras chave: Antinomia, Dialética Transcendental, ciência, doutrina, filosofar.

ABSTRACT: This paper discusses the meaning of philosophy in Immanuel Kant's work *Critique of Pure Reason*. We started our text elaborating the criteria of philosophical accuracy and trying to understand how the *Critique* establishes these criteria. We interpret the thus called Copernican Revolution as a revolution in thinking philosophy itself (not just the natural and exact sciences). For that we turn our attention to the Transcendental Dialectic, mainly the Antinomy of Pure Reason, where the philosopher presents a dialectical conflict of a reason that thinks she knows things that actually are nothing more than ideas invented by herself. In the end, we examine in the Transcendental Doctrine of Method, the explicit formulation of the author about the meaning of the impossibility of philosophy, conceived as a doctrine, leaving us only the philosophizing, a critique that does not result in science.

Keywords: Antinomy, Transcendental Dialectic, science, doctrine, philosophize.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1)A DISTINÇÃO ENTRE RIGOR CIENTÍFICO E DOUTRINA FILOSÓFICA.....	13
1.1) O problema do rigor filosófico.....	13
1.2) A KrV e a Crise da doutrina Metafísica.....	22
1.2.1) A Crítica Transcendental pensada como doutrina da impossibilidade da Doutrina Filosófica.....	22
1.3) KrV: Doutrina dogmática ou critério de avaliação de qualquer doutrina filosófica?.....	25
2) ESTRUTURA DA ANTINOMIA:	31
UMA FENOMENOLOGIA DA REVOLUÇÃO COPERNICANA.....	31
2.1) Conflito Dialético: O projeto geral da Crítica e a Antinomia.....	31
2.2) A doutrina clássica do objeto e o conceito kantiano de conhecimento.....	51
2.2.1) O encontro: explicação do conhecimento segundo uma metáfora.....	55
2.3)O Idealismo Transcendental e a solução crítica da Antinomia.....	65
3) A IDEIA KANTIANA DE FILOSOFIA NA DOUTRINA TRANSCENDENTAL DO MÉTODO.....	69
3.1) A ideia de sistema científico e a filosofia.....	69
3.2) A ideia de filosofia.....	80
3.3) Arqueologia ou História Filosófica da Filosofia.....	91
3.3.1)Hermenêutica Filosófica e História da Filosofia.....	91
CONCLUSÃO:.....	108
FICÇÃO CIENTÍFICA E INTERPRETAÇÃO FILOSÓFICA.....	108
A arqueologia kantiana da palavra ideia.....	108
Da interpretação filosófica ou como ler com sangue: Nietzsche.....	122

INTRODUÇÃO

Talvez, à primeira vista, seja estranho dizer que a *Crítica da Razão Pura* (*KrV*) de Kant é um livro cujo tema central é a essência da filosofia. Um livro difícil, hermético, cheio de termos em latim. Discutindo as condições de possibilidade do conhecimento objetivo e das ciências. Dialogando com a filosofia escolástica medieval e, ao mesmo tempo, com a filosofia popular européia. Refutando, aqui e ali, teses acerca da existência de Deus, da imortalidade da Alma, de um primeiro começo do Mundo...etc. Refutando o idealismo berkeleyano, se havendo com o empirismo cético de Hume. Às vezes parece que o tema central da *Crítica da Razão Pura* é o problema da prova da validade objetiva da causalidade, e das categorias, acho que dizer isso causaria menos estranheza ao meu leitor. No meio de tudo isso a gente como que se perde, o próprio Kant, ao definir o significado de “razão pura”, afirma se perder: “Como eu devo agora fornecer uma explicação dessa mais elevada capacidade cognitiva, encontro-me em um certo embaraço.” (B355) Onde, então, encontramos o ponto de vista segundo o qual a *Crítica* não é apenas um livro de filosofia, mas uma tentativa de encontrar a “pedra de toque” que avalia o valor ou desvalor de obras filosóficas?

Essa dissertação não é, de maneira nenhuma, uma interpretação que quer nadar contra a corrente das interpretações de Kant. Não penso encontrar aqui um “outro Kant”, ou um Kant “melhor do que ele mesmo”. A diferença ou o caráter especial deste trabalho reside na escolha das citações e até de um privilégio muito grande dado à duas seções da *KrV*: a Dialética Transcendental (especialmente a Antinomia) mas principalmente, e com maior força, a Doutrina Transcendental do Método. Uma leitura atenta do cap. VII da Introdução (B24-29) revela que a *KrV* é pensada como a *propedêutica* de uma ciência, de um sistema da razão pura. Se saltamos daqui para a Doutrina no Método, então, na Arquitetônica da Razão pura, vemos que esse sistema da razão pura ou da filosofia transcendental (B860-79) nada mais é do que a ideia irrealizável da própria filosofia. Para a qual a *Crítica* fornece o esboço e a estrutura, mas que permanecerá para sempre infactível. Essa infactibilidade, ao invés de ser um defeito é o que liberta a filosofia do dogmatismo e da necessidade de ser uma doutrina científica: é a distinção entre filosofia e filosofar.

Nessa mesma seção Kant enuncia sua polêmica tese sobre o ensino da filosofia:

“Entre todas as ciências racionais (a priori) só é possível, por conseguinte, aprender a matemática, mas nunca a filosofia (a não ser historicamente): quanto ao que respeita à razão, apenas se pode, no máximo, aprender a filosofar.”(B865)

Aqui ele coloca em xeque, por comparação com a matemática, a relação do filósofo com seu saber. Na matemática sempre se está seguro da validade de seus enunciados, se os princípios foram obedecidos e os passos realizados com rigor, não há com o que se preocupar, o método garante os resultados. Na filosofia, por outro lado, não é possível a construção de um edifício, ou de um sistema filosófico irrefutável (como o pretendia, por exemplo, o Descartes das *Meditações*). Não é possível aprender a filosofia, nenhum sistema, nenhum autor, nenhuma escola é detentora do saber filosófico; é possível apenas aprender a filosofar. Podemos entender com isto que Kant está recusando (não na matéria mas na forma) as filosofias passadas. O que ele não recusa, pelo contrário, propõe como tarefa é a investigação da legitimidade de cada tentativa passada de filosofar. Como ele diz:

“[filosofar é] exercer o talento da razão na aplicação dos seus princípios universais em certas tentativas que se apresentam, mas sempre reservando à razão o direito de investigar aqueles princípios em suas fontes confirmando-os ou rejeitando-os.” (B866)

Neste sentido Kant foi, antes de Hegel (como afirma Lebrun) o precursor disso que denominamos a História (*filosofante*) da Filosofia. Podemos nos questionar com que base se pode “confirmar ou rejeitar” os princípios universais das tentativas de filosofar. A afirmação de que esta base é a própria razão não nos ajuda muito. Precisamos reformular, então, a questão: como a razão confirma ou rejeita os princípios filosóficos? Qual é o critério, ou o princípio, por ela utilizado? Ou, como o próprio Kant pergunta na Dialética Transcendental: “se a razão em si, isto é, a razão pura, contém *a priori* princípios e regras sintéticos e em que poderão consistir esses princípios.”(B363) Nosso trabalho visa sugerir de que maneira na Dialética Transcendental Kant fornece um *modelo* (a ideia ou arquétipo da filosofia) desta tarefa por ele proposta: isto é, nós devemos ler os filósofos não como quem quer concordar ou discordar deles (tal como se dá na Antinomia), mas procurando investigar como suas teses, polêmicas e conflitos revelam sempre uma *articulação significativa* (*eine transzendental Bedeutung*, cf. B527). A filosofia transcendental reconfigura nossos conhecimentos e revela, para além deles, uma estrutura significativa, uma significação transcendental, que a *nada* se refere. Esse encontro com a significação transcendental

através do conflito antinômico deve ser pensado (no caminho da descoberta do transcendental) como anterior à exposição das categorias na analítica. Devemos investigar, não as teses expressas dos filósofos, mas os princípios e pressupostos por trás dessas teses. Como Kant fez com as ideias transcendentais que, segundo ele, “se encontram profundamente ocultas na razão humana.”(B366) Ora, a fisionomia, os traços, ou o esboço que surge como resultado destas investigações é a própria razão pura. A razão se revela no próprio exercício disciplinar de se corrigir: “é que [a razão] pode e deve exercer esta disciplina, sem admitir acima de si uma outra censura.”(B823) O que nos fornece uma nova imagem da racionalidade, não como um conjunto de regras lógicas (*órganon*), mas como um organismo vivo. Nosso trabalho segue uma indicação feita por Giorgio Agamben,

Uma das tarefas mais urgentes do pensamento contemporâneo é, certamente a redefinição do conceito de transcendental em função de suas relações com a linguagem. Se é realmente verdade que Kant pôde articular o seu conceito de transcendental somente na medida em que omitiu o problema da linguagem, “transcendental” deve aqui indicar, alternativamente, uma experiência que se sustém somente na linguagem, um *experimentum linguae* no sentido próprio do termo, em que aquilo de que se tem experiência é a própria língua. No prefácio à segunda edição da Crítica da razão pura, Kant apresenta como um *Experiment der reinen Vernunft* a tentativa de considerar os objetos “na medida em que são somente pensados”. Trata-se, ele escreve, de uma experiência que não se faz com os objetos, como nas ciências da natureza, mas com conceitos e princípios que admitimos *a priori* (tais objetos, ele acrescenta, “devem, contudo, deixar-se pensar!”). (Agamben 2008:11)

Pensamos a filosofia e a razão pura como improvisadoras. A razão é aquela que experimenta, que tenta, que investiga e procura seu princípio (o princípio de razão) em tudo e em todo lugar.

Dividimos esta tarefa em três grandes seções. Na primeira delas questionamos o significado de *rigor científico* e o distinguimos do *rigor filosófico*. Procuramos marcar como a *KrV* é um livro que está às voltas com esta questão, qual a relação entre metafísica e filosofia. A procura pelo caminho seguro de uma ciência para a filosofia. Já apontamos, ali também, como a *Crítica* pretende ser o critério de avaliação de obras filosóficas antigas e modernas. Aí já se procura imprimir um significado para a palavra *doutrina* e separá-la da *crítica*.

No segundo capítulo vemos a maneira como o filósofo nos conduz do realismo transcendental ao idealismo transcendental. Do ponto de vista do dogmatismo ao ponto de vista

do criticismo. Do conflito dialético para sua solução através da adoção do idealismo transcendental. Aqui esta estrutura é pensada como um caminho investigativo, como uma mudança de perspectiva: da perspectiva da coisa em si, para a perspectiva da *distinção* entre fenômeno e coisa em si mesma. Ora, a consequência desta distinção é que, agora, não podemos mais conhecer as coisas em si mesmas. E a filosofia metafísica, que se pensava como a ciência das coisas que ultrapassam os limites de toda experiência é agora esvaziada de sua pretensão de um conhecimento objetivo. E o que resta, então, para a filosofia?

No terceiro capítulo, portanto, lidamos com a "nova" ideia de filosofia apresentada por Kant. Pensada agora não mais como doutrina dogmática, conhecimento objetivo ou ciência efetiva, mas apenas como uma doutrina crítica, conhecimento subjetivo e uma "*ciência meramente ideal*"(B866) que não é dada em parte alguma. Isso transforma todas as *tentativas* passadas de filosofar, de produzir e inventar esta ciência ideal, como se ela fosse realizável, em objeto da filosofia: transformam a filosofia crítica num exame de sua história, numa *arqueologia filosófica*.

Uma história filosófica da filosofia não é por si mesma possível histórica ou empiricamente mas apenas racionalmente, ou seja, a priori. Ainda que ela seja mesmo composta de *facta* da razão essa os toma não das narrativas históricas mas os aponta a partir da natureza da razão humana como uma arqueologia filosófica. (Kant 1942:341)

Por fim, nossa conclusão, confessadamente não ortodoxa, é dividida em duas partes. Na primeira fazemos uma retomada sumária dos passos feitos na dissertação e das consequências dali extraídas. Mas na segunda trazemos um exame de um discurso de Zarathustra onde pensamos encontrar muita semelhança com a concepção desenvolvida durante o texto do significado, para Kant, de *interpretação filosófica*. Talvez se encontre ali alguma repetição do que foi dito antes, mas é devido ao caráter de artigo que inicialmente fora pensado para esta seção.

1) A DISTINÇÃO ENTRE RIGOR CIENTÍFICO E DOUTRINA FILOSÓFICA

1.1) O problema do rigor filosófico

Quando nos pomos a caminho de uma questão filosófica, naturalmente se nos apresenta a pergunta pela essência da filosofia. Em que sentido e de que maneiras se pode falar de rigor em filosofia? Ora, não queremos apenas enunciar opiniões e contrapor teses a esmo. Filosofar é diferente de elucubrar. Queremos que, de alguma maneira nosso discurso toque, resvale e se refira a algo real. Quando Descartes se pergunta pelo fundamento da certeza da existência (minha, do mundo e de Deus) é esta referência que ele não quer perder de vista. A filosofia fala das coisas, ou consiste num mero jogo de palavras? Ainda que ela fale das coisas, o que significa isto: falar das coisas? Perguntar pela essência da filosofia significa perguntar: é ela consistente, ou *consiste* num mero jogo? Penso que falar de consistência e rigor na filosofia é muito diferente de falar destas coisas nas artes, ainda que adiante admitamos a comparação tão buscada e sublinhada entre filosofia e poesia, devemos ter em mente que há uma diferença entre estes dois tipos de rigor. Bem, quanto à questão do rigor da filosofia quero aqui tomar de certa maneira um atalho, isto é, reconstruir um caminho já trilhado. Num artigo muito perspicaz intitulado “O dia da caça” Rubens Rodrigues Torres Filho indica uma via que, creio eu, resta ainda por explorar.

Estamos em um tempo que torna possível a impertinência da questão: - “Por que filósofo?” Se pensarmos, então, que a pergunta pelo “por que?” é a pergunta filosófica por excelência, a arma com que o filósofo sai à caça de seu saber, vê-la voltada, agora, contra o próprio filósofo, leva a pensar que chegamos, afinal, ao dia da caça, em que a figura clássica do pensador perde seus direitos predatórios, e esse caçador passa a ser caçado, como o sofista de Platão. Nessa situação, como já indicava o mal-estar semântico suscitado pela generalidade do enunciado, não pode tratar-se de buscar uma resposta, mas de interpretar a pergunta: uma pergunta que pertence ao tempo e que, como é possível mostrar, encontra sua condição de possibilidade na Dialética Transcendental de Kant. Perguntaríamos então: – Como o sujeito da filosofia se torna, por sua vez, objeto de questão?

O que me interessa aqui é o vínculo estabelecido por Torres Filho entre essa questão por ele anunciada e a Dialética Transcendental de Kant. De certa maneira podemos nos perguntar como a dita questão encontra sua condição de possibilidade na Dialética Transcendental? Creio eu que a formulação no final do parágrafo encontra eco na Arquitetônica, que é o momento clássico da *KrV* onde Kant questiona o lugar e o papel do filósofo e afirma, com porém, que não

há filosofia! Certamente recordar a expressão kantiana desta maneira pode parecer um pouco forçado, mas devemos compreender e determinar com precisão sua expressão e também a diferença por ele estabelecida através dela, qual seja, a diferença entre filosofia e filosofar. Pois por um lado pode parecer que ao dizer que há filosofar Kant salvaguarda muito mas ao mesmo tempo ao dizer que não há filosofia parece que ele rejeita muito. Há, portanto, uma certa disjunção entre os dois âmbitos, e é preciso encontrar e esclarecer seus limites e suas diferenças. Outrossim permanecemos na mesma elucubrando a partir de textos ao invés de filosofar. E que diferença haveria assim entre o filosofar e qualquer outra disciplina? Pois em toda ação humana e em todo refletir e meditar e aprender é possível que haja elucubrações e/ou filosofar. Na continuação de seu texto Torres Filho nos põe esta questão:

O etnólogo Claude Lévi-Strauss, o psicanalista Sigmund Freud estão entre aqueles que fizeram da recusa do título de filósofo o emblema da cientificidade dos saberes que inauguravam, mas precisaram criar novos nomes de ciências para marcar seu não-pertencimento ao saber constituído. Mas será que este limbo de saber – e, por extensão, todo saber emergente – não merece, por si só, o nome de filosofia? Por vocação equívoca, sem dúvida, assim como se opera hoje a repartição das ciências em humanas, de um lado, e exatas e naturais, de outro, e se alista a filosofia no batalhão das humanas, demasiado humanas, por afinidade ou por perplexidade. Mas quando o filósofo aceita fixar seu domicílio entre as humanas, é sempre por ambiguidade, é sempre na mesma medida em que as humanas, incertas de si mesmas, se perdem da ciência e, nesse sentido, são... filosofia.

Distingue-se entre saber constituído e saber emergente. Por saber emergente entendemos: um saber ensaiístico, provisório, “incerto de si mesmo”, que se apresenta mais como uma tentativa e, assim, como um erro, do que como a garantia do acerto. Kant, no entanto, pertence a um tempo em que a filosofia era considerada um saber constituído, científico. E é na *KrV* que ele realiza esta separação entre as ciências que encontraram “o caminho seguro de uma ciência” e aquela que não o fez¹. Assim surge a distinção entre filosofia (pensada como doutrina, como saber constituído) e filosofar (pensado como exercício, ensaio, saber emergente). Torres Filho, apesar de considerar o texto e a tradição kantiana, neste contexto fala a partir de outra perspectiva: não levando em conta a distinção feita pelo filósofo de Königsberg entre filosofia e filosofar. Mas, da mesma forma que ele responde à questão “Por que filósofo?” com a paradoxal

1 Ou ainda, que quando o faz (se considerarmos a pretensão kantiana de que a *Crítica* seja uma *ciência especial* que serve como preparativo para a Metafísica), conclui que a filosofia não pode, de nenhuma maneira, cumprir sua ideia.

expressão “por vocação equívoca” devemos considerar se ela não corresponde àquela formulação kantiana de um filosofar sem filosofia. Pois a vocação do filósofo é a filosofia, mas por outro lado, se a filosofia, de fato, não existe, podemos entrever o sentido daquele equívoco. Como Tales cuja vocação é olhar os astros, mas precisa, ao mesmo tempo ser invocado pela escrava trácia para tatear (perceber), também, com os pés no chão. Creio que esta história fecha, de certa maneira, o círculo. Pois podemos interpretá-la da seguinte maneira: o rigor filosófico seria esta capacidade de, ao mesmo tempo, observar os astros e desviar dos buracos no chão. Ou seja, de contemplar e se conduzir com segurança. Embora, é certo, esta metáfora necessite esclarecimentos, podemos retomar a epígrafe de Torres Filho do filósofo como o caçador caçado, ou do caminhante sem chão:

O nome do filósofo, então, em vez de denunciar a identidade desse caçador caçado, parece conservar, como única função precisa, a de lembrar seu portador esse duplo exílio: exilado das ciências existentes em que não encontra seu lugar, exilado da inatingível Sophia, essa ciência inexistente, ele precisa a cada instante renovar seu primeiro passo, inventar o chão em que pisa. E quem pisa chão mais firme pode decerto persegui-lo, esquadrinhando os territórios constituídos: sua própria condição de exilado o açoitava nessa caçada.

É possível pensar que essa crise do sujeito da filosofia, nos termos atuais, data do momento em que, por obra da Dialética Transcendental, se desfez o território dos objetos da metafísica. Se não é possível uma ciência do supra-sensível, se os objetos da indagação metafísica não tem nenhuma objetividade, como pode a filosofia, essa ciência sem objeto, continuar a aspirar ao estatuto de ciência, quanto mais ao de ciência suprema, regina scientiarum? É natural, nessa situação, que uma tal ciência sem objeto passe a se interrogar em sua radical diferença, e que a pergunta se volte contra seu sujeito: – Por que ainda filósofo? Por que, depois da filosofia da crise, da filosofia crítica, o filosofar continua?

A razão é por natureza dialética, essencialmente dialética. Com o tempo, no entanto, ela enrijece: tenta controlar e dominar seus próprios conflitos. Procurar assegurar-se dos motivos que levam a razão (que é uma capacidade e portanto existe com vistas a um uso, a uma ação) para este enrijecimento. Acredito se torna assim tentando encontrar resistência, certeza, segurança. A razão quer Ciência, a filosofia quer Sofia, ela tenta excluir o conhecimento incerto e provisório de si mesma. Na *KrV* Kant lida principalmente com esta questão, mas ele pergunta se justamente não seria impossível excluir este caráter ensaiístico (saber emergente como dito acima) da filosofia. Nosso senso nos diz o mesmo: "os problemas filosóficos não podem ser resolvidos",

dizemos uns aos outros na academia. Mas ao invés de motivo para "frustração e derrota" (o ceticismo, que Kant denomina eutanásia da razão) o filósofo alemão tenta entender o aspecto positivo desta provisoriedade e assim recupera para a filosofia seu amadorismo (*philo*) por oposição à sofística que se ufana de seu profissionalismo. O filósofo transcendental, falando como um filósofo profissional (estilo escolástico) mostra aos filósofos profissionais que quem entende de filosofia profissional aprendeu que não se pode ser profissional. Ou para formular o mesmo de outra maneira podemos recordar as palavras de Max Webber acerca da relação entre vocação e profissão. Neste caso a vocação (pensada como uma incumbência divina) apenas recentemente veio a coincidir com o conceito moderno de profissão. Essa discussão retoma as palavras de Torres Filho, acerca de uma vocação equívoca. Ou seja, uma vocação filosófica é uma vocação que não resulta numa "profissão". Quando se fala profissão nessa última ocorrência não se fala de trabalho no sentido de emprego, mas no sentido de *profissionalismo*: trabalho sério, metódico, rigoroso e científico. Quando discuto a compreensão de rigor filosófico neste caso, estou interessado principalmente nesta ideia que gira em torno de conceitos como certeza e ciência. Deriva destas ideias algo que denomino caráter doutrinário da filosofia².

Vejo diversos problemas "de leitura" da crítica da razão pura. Ela pode ser pensada como teoria do conhecimento, fundamentação filosófica da física newtoniana ou crítica do empirismo humeano mas nenhuma destas aqui mencionadas, creio eu, toca no essencial da *crítica*, que é a oposição ao dogmatismo e ao caráter doutrinário da filosofia. Na dialética transcendental Kant aponta os motivos pelos quais o dogmatismo e a atitude doutrinária na filosofia nunca cessarão:

Há uma dialética natural e inevitável da razão pura, portanto, que não é uma dialética em que um ignorante, por falta de conhecimentos, pudesse enredar-se por si mesmo, ou que algum sofista tenha criado artificialmente para

2 Interessante notar que, assim como nos oxímoros acima "vocação equívoca" e "amadorismo profissional", quando nos aproximamos da *KrV* notamos que tanto a "Doutrina dos Elementos" quanto a "Doutrina do Método" têm como resultado a impossibilidade de produzir uma "doutrina metafísica" propriamente dita (como os filósofos modernos pretendiam). Tanto a Metafísica dos Costumes quanto a Metafísica da Natureza são duas vertentes da filosofia transcendental que possuem elementos empíricos em sua construção. Uma doutrina pura dos objetos metafísicos (que não leva em conta a possibilidade dos objetos da experiência) é em si mesma impossível. Aquele velho problema da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* demonstra cabalmente que tais juízos são possíveis apenas quando podem ser confirmados pela experiência (pois eles nada mais são do que condição de possibilidade da mesma). Aqui portanto ou devemos rejeitar completamente a ideia de uma doutrina metafísica pura, ou devemos perceber uma mudança na ideia kantiana de doutrina e metafísica. É justamente esta alteração quem desloca o olhar do filósofo de essências e ideias para si mesmo e transforma, agora, o filósofo e sua atividade filosófica, seu filosofar, em objeto de questão. Daí a expressão de Torres Filho de que agora o *sujeito da filosofia* está em crise.

confundir pessoas racionais, mas sim uma dialética que se prende irresistivelmente à razão humana e que, mesmo depois de termos desvendado seu truque, não cessará de enganá-la com falsas promessas, lançando-a continuamente em confusões momentâneas que têm de ser cada vez suprimidas. (B354-5)

A crítica, ao contrário de um livro que procura resolver problemas filosóficos, é antes um livro que procura fornecer regras e parâmetros para compreender estes problemas tal como dito pelo autor em B27:

Tampouco se deve esperar aqui por uma crítica dos livros e sistemas da razão pura, mas sim por uma crítica da própria faculdade racional pura. Somente quando se tem esta por fundamento é que se tem uma pedra de toque segura para avaliar, quanto a essa disciplina, o conteúdo filosófico destas obras sejam antigas ou recentes; do contrário historiadores e juízes, desprovidos de qualquer autoridade, julgarão as afirmações sem fundamento de outrem por meio das suas próprias, que são igualmente infundadas.

Foi perseguindo a intuição acima exposta que encontramos, em nossa leitura da *Crítica*, o conceito kantiano de filosofia, na sua tentativa de encontrar “o caminho seguro de uma ciência” para a Metafísica. E é aí, quando ele denomina ruínas os monumentos filosóficos individuais que aparecem na história da filosofia, onde encontramos, na Arquitetônica da Razão pura, a ideia de uma arqueologia filosófica. Isto é, da necessidade de revisitar os temas e *locus* filosóficos, pensados pelo autor como tentativas de filosofar para poder realizar (sempre parcialmente) a ideia cósmica de filosofia. E da mesma maneira como as ruínas, podemos dizer que essa ideia de filosofia encontrada é o resto daquele ideal infactível da filosofia. Agora só é possível filosofar, quer dizer, agora é preciso encontrar não no ideal mas nos “fatos” (como atos) filosóficos do passado os rastros que a própria razão imprimiu ao tentar executar seu arquétipo. Narraremos, então, em nosso trabalho, o “despertar do sono dogmático” operado pela *Crítica da Razão Pura* que parte de um solo onde o ideal de objetividade da filosofia a aproximava muito das ciências naturais e matemáticas e onde a ideia de “rigor” é parente ainda da ideia de “objetivo” mas o término deste despertar é que para a Metafísica e para a filosofia não há objetividade possível havendo, no entanto, rigor possível. Nosso caminho neste trabalho difere na forma mas não no espírito de trabalhos como os de Lebrun, Suzuki e Gadamer, que aproximam as consequências da filosofia crítica da arte, da poesia e da literatura e, num certo sentido, iniciam suas investigações através deste parentesco da filosofia crítica com as belas artes. Em Suzuki assim como em Lebrun há um

esforço para aproximar a figura do gênio daquela do filósofo e mostrar que, desde o *fim da metafísica* a filosofia se tornou muito mais próxima da poesia do que da matemática. Também Gadamer em seu *Verdade e Método*, inicia seu texto examinando o conceito kantiano de juízo³ e mostrando que há, mesmo nas páginas da *KrV* um certo aspecto intuitivo no ato de julgar, mais como se julgar corretamente fosse um talento do que algo que pode ser ensinado. Logo depois ele faz o exame do conceito kantiano do juízo estético de onde extrai sua noção hermenêutica de compreensão. Em todos os três autores aqui mencionados, certamente, há um privilégio dado para a *Crítica do Juízo* (principalmente no que diz respeito ao juízo estético) que infelizmente não foi possível conceder em nosso trabalho. Aqui privilegiamos a aproximação explícita realizada pelo filósofo de Königsberg entre filosofia e *ciência* e procuramos examinar de que maneira permanece o conceito de rigor mesmo depois que o conceito de objetividade precisa ser excluído da filosofia. E esta é uma pergunta que me faço mesmo quando me aproximo das investigações dos autores acima citados “de que maneira a proximidade entre a filosofia e a arte pode ser pensada como mérito para a filosofia?” Quero dizer, sabemos que a arte agrada, ou é bela, mas e o que a filosofia ganha com isso? De que maneira se mantém a identidade e a “cientificidade” da filosofia, ou agora devemos dizer que a filosofia “não serve para nada”, “não edifica”, “não é objetiva”? Permanecem entre nós diversos conceitos e ideias que servem como padrão, método e medida de nossa prática acadêmica e filosófica. Embora estes não possam ser explicitamente descritos e seguidos como uma receita de bolo. Penso ter encontrado no caminho realizado pela filosofia kantiana o processo de “decantação” da cientificidade que nos conduz a este lugar “novo” pelo autor batizado de *transcendental*, âmbito no qual ainda é possível falar em “segurança e rigor” mesmo que o objeto a respeito do qual estejamos falando seja “nada”. Este âmbito é o que, no decorrer da história, deu lugar às ciências humanas, demasiado humanas, como afirma Torres Filho. Neste sentido podemos também interpretar a comparação feita entre as ciências humanas hoje consideradas subjetivas para o padrão científico atual e as ciências naturais e exatas, consideradas objetivas. Por rigor filosófico não quero dizer objetividade, nem certeza, ou neutralidade científica. E neste sentido, certamente, podemos falar de uma aproximação entre a

3 Sabemos da solução elegante dada por Rubens Rodrigues Torres Filho na tradução deste termo, onde se mantém a simetria entre as faculdades de conhecimento: *sensibilidade*, *entendimento*, *Juízo*, *razão* e *imaginação*. A palavra Juízo (em maiúsculo) corresponde ao termo alemão *Urteilkraft*, enquanto a expressão *juízo* (em minúsculo) designa o termo *Urteil*. Por vezes no entanto recorreremos à tradução por *faculdade de julgar*, quer pela fluência do texto quer para enfatizar a força da *capacidade* de julgar.

filosofia e a arte. Avaliamos um texto filosófico da mesma maneira que avaliamos uma boa conversa, um bom livro ou uma boa música. Os princípios para esta avaliação residem na subjetividade transcendental. E este é o tema da principal obra de Gadamer: *Verdade e Método*. A filosofia hermenêutica têm como conclusão o ponto do qual aqui partimos, primeiramente a máxima nietzscheana de que tudo é interpretação, e em segundo lugar a concepção de que interpretar é resultado muito mais de um talento, uma habilidade intuitiva ou um jogo do que de um método com regras formais. Para confirmar, do ponto de vista kantiano esta segunda afirmação recorro aqui ao esquematismo transcendental (na *doutrina transcendental da faculdade de julgar*, B171-175), uma passagem citada por Gadamer:

Se essa lógica quisesse mostrar, de uma maneira geral, como se deve subsumir nestas regras, quer dizer, discernir se algo se encontra ou não sob a sua alçada, não poderia fazê-lo sem recorrer, por sua vez, a uma regra. Esta, sendo uma regra, por isso mesmo exige uma nova instrução por parte da faculdade de julgar; assim se manifesta que o entendimento é, sem dúvida, susceptível de ser instruído e apetrechado por regras, mas que a faculdade de julgar é um talento especial, que não pode de maneira nenhuma ser ensinado, apenas exercido. Eis porque ela é o cunho específico do chamado bom senso, cuja falta nenhuma escola pode suprir. Porque, embora a escola possa preencher um entendimento acanhado e como que nele enxertar regras provenientes de um saber alheio, é necessária ao aprendiz a capacidade de se servir delas corretamente e nenhuma regra, que se lhe possa dar para esse efeito, está livre de má aplicação, se faltar tal dom da natureza. Assim, um médico, um juiz, um estadista podem ter na cabeça excelentes regras patológicas, jurídicas ou políticas, a ponto de serem sábios professores nessas matérias e todavia errar facilmente na sua aplicação, ou porque lhes falte o juízo natural (embora lhes não falte o entendimento) e, compreendendo o geral in abstrato, não sejam capazes de discernir se nele se inclui um caso in concreto ou então também por se não prepararem suficientemente para esses juízos com exemplos e tarefas concretas. (B172)

Gadamer utiliza essa passagem como recurso para pensar a aproximação entre o julgamento estético, a avaliação da beleza nas obras de arte no sujeito transcendental e a doutrina da hermenêutica filosófica ou interpretação hermenêutica. Na estrutura da obra gadameriana o significado da natureza própria do Juízo ou faculdade de julgar possui um papel capital. É a partir do exame do conceito kantiano de juízo e especialmente do juízo estético que ele realiza a construção do problema central da filosofia hermenêutica que é o problema em torno dos princípios, regras ou critérios de uma interpretação genuína. Podemos ver no texto kantiano aqui citado a distinção entre entendimento e faculdade de julgar, sendo que a denominação formal de ambas respectivamente é *faculdade das regras* e *faculdade de subsumir sob regras*. Então observamos

pelo texto que o autor demonstra a impossibilidade de subsumir sob regras segundo uma regra, o que constituiria um tipo de petição de princípio. Assim subsumir um caso dado sob uma regra constitui um talento ou aptidão natural que, segundo a letra “não pode ser ensinado mas apenas exercido”. É, portanto, o exercício e a aplicação, ou para lembrar um termo corrente na *KrV* a respeito das faculdades racionais de conhecimento, o *uso* (*der Gebrauch*) quem constituem a melhor maneira de “aprender” algo acerca da faculdade de julgar.

Podemos, a partir disso, entender a comparação com as artes. Segundo Huizinga (2000: 177-192.) a arte grega poderia ser dividida em dois ramos: as plásticas e as *musicais*. Por musicais se entende aqui todas aquelas artes que constituem uma performance, uma execução como o teatro, a música e a poesia (e que eram regidas pelas *musas*). Cabe notar que esta execução se chama, em muitos casos, interpretação como dizemos dos atores de teatro que interpretam papéis, ou dos músicos que são *intérpretes*. Tal execução e aplicação se pode ver bem, como no exemplo dado por Kant, na diferença entre o erudito estudioso e crítico de arte e os artistas propriamente ditos. O erudito como que compreende e produz regras e critérios de avaliação das artes, faz, como o diz Suzuki(1998:Cap. 1), uma crítica das artes. Enquanto os artistas executam e aplicam, por assim dizer, estas regras. Mas num certo sentido podemos dizer que estes artistas produzem e inventam estas regras no momento de sua execução, e que elas não existiam antes de serem usadas (toda a investigação do papel do gênio e de sua relação com as escolas e o “ensino” da arte na *KdU* giram em torno desta questão). Pois a invenção das regras não é realizada pelo entendimento mas pelo talento natural da razão ou do juízo. Aqueles eruditos nunca serão bons artistas, não porque lhes falte erudição e inteligência mas porque lhes falta talento e flexibilidade.

A carência de faculdade de julgar é propriamente aquilo que se designa por estupidez e para semelhante enfermidade não há remédio. Uma cabeça obtusa ou limitada, à qual apenas falte o grau conveniente de entendimento e de conceitos que lhe são próprios, pode muito bem estar equipada para o estudo e alcançar mesmo a erudição. Mas, como há ainda, habitualmente, falha na faculdade de julgar (*segunda Petri*), não é raro encontrar homens muito eruditos, que habitualmente deixam ver, no curso da sua ciência, esse defeito irreparável. (B172-3, nota)

Fica aí, no entanto, uma falta ou uma certa estranheza. Se não podemos compreender aquilo que há de bom numa obra artística ou filosófica pela razão, como podemos compreender

então? A resposta encontrada tanto em Gadamer quanto em Suzuki é aquela dada certa vez por Nietzsche contra o cristianismo:

132. Gegen das Christenthum. – Jetzt entscheidet unser Geschmack gegen das Christenthum, nicht mehr unsere Grunde. (*Fröhliche Wissenschaft*)

Significa que quem “decide” as questões filosóficas agora não é mais a razão, ou o entendimento mas o gosto. Esta forma de conceber a faculdade de julgar é o que conduz a maioria dos intérpretes de Kant para a *Crítica da faculdade de julgar* e principalmente para a análise do juízo estético ou de gosto na determinação da natureza do Juízo⁴. Enquanto aqui quero manter esta concepção em mente, em meu trabalho procurei determinar esta mesma faculdade por um outro viés que aproxima a filosofia não da Arte, mas da Ciência “infeliz”.

⁴ Cabe uma nota interpretativa, talvez um pouco ousada para o âmbito desta dissertação, mas que é coerente com o que se busca mostrar aqui. De um modo geral o juízo de conhecimento é um juízo da faculdade de julgar. Segundo a interpretação canônica da filosofia kantiana os juízos são determinados seja pela intuição ou pela razão pura. Quando um juízo é determinado pela intuição juntamente com o entendimento temos um juízo de conhecimento teórico, quando é a razão pura quem determina nosso juízo temos um juízo de conhecimento prático. Quando, no entanto não existe determinação alguma temos ainda a forma da determinação em geral (ou a forma do conceito). Tal forma da determinação ou forma do conceito nada mais é do que o próprio entendimento que procura, mesmo assim, determinar algo, como uma imagem visual ou sonora, por exemplo, sem no entanto possuir um conceito para tanto. Esta é a fórmula kantiana repetida por quatro vezes na definição do belo: 1)satisfação desinteressada 2)universal sem conceito 3)finalidade sem fim 4) sem conceito, necessária satisfação. Quando a multiplicidade sensível ou imaginada corresponde à unidade geral do entendimento (um fim indeterminado) temos o sentimento do belo. Todo conhecimento teórico ou prático correspondem a um uso conjunto das faculdades superiores do conhecimento. A faculdade de julgar, neste caso, recebe duas atribuições possíveis, uma quando ela auxilia o entendimento (no conhecimento teórico) ou a razão (no conhecimento prático) e uma segunda quando ela mesma, autonomamente e segundo sua natureza, julga e recebe o auxílio do entendimento e da razão quer simplesmente para *jogar* com uma representação (juízo estético) ou para *determinar* esta representação (juízo teleológico). Por fim, *o juízo de conhecimento, portanto, é derivado deste segundo tipo de juízo autônomo*; e não o contrário (o juízo estético e teleológico serem tipos do juízo de conhecimento). Esta concepção foi obtida durante as aulas do professor Pedro Costa Rego.

1.2) A KrV e a Crise da doutrina Metafísica

1.2.1) A Crítica Transcendental pensada como doutrina da impossibilidade da Doutrina Filosófica.

Devemos perceber como a construção da *KrV* obedece a uma denominação de certa maneira contraditória. Kant nos diz aqui e ali que há uma oposição entre *Crítica e Doutrina*, e que a *KrV* não é, ela mesma, uma doutrina mas:

A esta ciência não se deverá dar o nome de *doutrina*, antes o de crítica da razão pura e a sua utilidade [do ponto de vista da especulação] será realmente apenas negativa, não servirá para alargar a nossa razão, mas tão-somente para a clarificar, mantendo-a isenta de erros, o que já é grande conquista. (...) Desta investigação {dos princípios da síntese transcendental} tratamos presentemente. Não podemos verdadeiramente chamar-lhe doutrina, mas apenas crítica transcendental, porquanto a sua finalidade não é o alargamento dos próprios conhecimentos, mas a sua justificação, e porque deve fornecer-nos a pedra de toque que decide do valor ou não valor de todos os conhecimentos *a priori*. (B25-6) ([colchetes] do tradutor e {chaves} minhas).

Apesar destas advertências o próprio autor denomina todos os principais capítulos de sua obra de *Doutrina*, como por exemplo, a *Doutrina Transcendental dos Elementos*, a *Doutrina do Método* ou a *Doutrina transcendental da faculdade de julgar*. Chama também de doutrina e ciência a *Estética Transcendental* naquela famosa nota em que afirma que a filosofia do gosto ou das artes não deveria denominar-se *estética* por não ser uma doutrina ou ciência, mas que a *Estética Transcendental* sim, posto que é uma *ciência*. (B35, nota) Kant também denomina a Antinomia de doutrina dialética e, principalmente denomina o *Idealismo Transcendental* uma doutrina. (B519) Em outras passagens da Antinomia, por exemplo, mostra que há uma relação entre a *Dialética* e a *Doutrina*:

Porém, em contrapartida, pode-se extrair desta antinomia verdadeiro proveito, é certo que não dogmático, mas crítico e doutrinal, a saber, a demonstração indireta da idealidade transcendental dos fenômenos, se alguém não se contentou com a demonstração direta apresentada na *Estética Transcendental*. (B534) (...) deste modo, um princípio, de dialético que era, converter-se-á em doutrinal. (B 544)

Segundo nos mostram os textos acima, portanto, a doutrina *em sentido positivo* estaria direcionada à uma ampliação do conhecimento. Enquanto a *Crítica*, digamos, é um tipo de

doutrina *em sentido negativo*, que não está voltada para a ampliação ou alargamento da ciência mas para sua limitação e determinação e, como entendemos a crítica da arte, para sua correta avaliação. Dizemos, por fim, que a *Crítica* constitui uma doutrina que demonstra a impossibilidade de uma doutrina da razão pura enquanto assegura, no entanto, o caráter científico tanto da Metafísica dos Costumes quanto da Metafísica da Natureza (sendo que ambas ciências não são inteiramente puras possuindo móveis ou fontes sensíveis para os elementos que as constituem). Para essas duas partes da filosofia transcendental (o sistema da razão pura) a *Crítica* é uma doutrina positiva dos conhecimentos puros *a priori*, mas a “consequência” de uma determinação clara desse conhecimento positivo é a negação de um caráter de conhecimento, de doutrina científica, para a Metafísica racional pura, isto é, a Psicologia racional e a Cosmologia racional; no Ideal transcendental a palavra não ocorre nenhuma vez, o que, no entanto, não torna absurda a ideia de uma doutrina transcendental pura acerca de Deus. Enfim podemos retomar a passagem do prefácio da *Crítica da Faculdade de Julgar*:

Aquí terminaremos nuestro estudio crítico, y entraremos sin tardanza en la doctrina, con el fin de aprovechar, si es posible, el tiempo todavía favorable de nuestra creciente vejez. Se comprende perfectamente que el juicio no tiene parte especial en la doctrina, puesto que la crítica pertenece a la teoría; pero conforme a la división de la filosofía en teórica y práctica, y la de la filosofía pura en varias partes, la metafísica de la naturaleza y las costumbres, constituirá esta nueva obra. (Tradução em espanhol versão eletrônica, não consta edição)

Kant retoma a diferença entre a Crítica e Doutrina afirmando que, no que toca ao conteúdo da *Crítica do Juízo* a crítica deverá tomar o lugar da teoria (doutrina). Podemos entender que aquela característica especial do Juízo que deve ser compreendido mais como um talento do que como um método regrado que torna a *Crítica* a única forma de produzir uma Doutrina (um conjunto de regras cujo direito ou validade é demonstrado). A interpretação de Lebrun acerca da *Crítica* segue nesta direção, mostra que com o passar dos anos Kant foi tomando consciência da impossibilidade da doutrina (o fim da metafísica) e de que a nova prática filosófica se tornaria toda ela crítica. Lebrun aplica, indistintamente, a afirmação do prefácio da *KdU* para toda a *Crítica* mostrando que todas as três, de fato, são substitutas da teoria metafísica especulativa. Segundo minha interpretação esta leitura não está de todo errada, mas ainda é preciso corrigir a concepção do significado de doutrina. Como sabemos uma seção capital da *KrV* é a *dedução transcendental* nesta seção o filósofo prova a validade objetiva das

categorias ao mesmo tempo em que prova a impossibilidade do uso destas mesmas categorias para além da experiência possível assegurando, no entanto, a significação transcendental dos conceitos puros do entendimento. A doutrina consiste em todas as conseqüências (como a analítica dos princípios) que podem ser extraídas desta prova rigorosa executada por Kant em seu texto. Doutrina, neste sentido, é um tipo de “solo seguro” a partir do qual se pode edificar um sistema metafísico (o sistema da razão pura). Mas, de um ponto de vista mais meticoloso vemos que este edifício metafísico não pode ser erigido pela doutrina assegurada na crítica da razão pura. Aquela duplicidade e ambigüidade no uso da palavra doutrina, portanto, faz todo sentido. A Crítica da Razão pura, portanto, assegura a possibilidade de uma doutrina física (Metafísica da Natureza) e de uma doutrina moral (Metafísica dos Costumes). Da mesma forma como o autor comunicou no prefácio da terceira *Crítica*. Mas a *Crítica da Razão pura* não pode dar lugar a uma doutrina da razão pura (Ontologia; Metafísica geral e Metafísica especial). Logo, a doutrina crítica (como prova rigorosa da possibilidade de sínteses *a priori*) não pode dar lugar a uma doutrina dogmática (método de efetivação artificial de sínteses *a priori* independentemente de toda experiência). Esse era, a meu ver, todo o problema.

1.3) KrV: Doutrina dogmática ou critério de avaliação de qualquer doutrina filosófica?

Podemos considerar a ordenação do suposto “sistema” da filosofia kantiana. Esta divisão coloca as três críticas de acordo com uma *harmonia preestabelecida* da crítica historiográfica, segundo o nome de três disciplinas dos cursos da filosofia acadêmica corrente. Tais disciplinas são, como se sabe, *Teoria do Conhecimento*, *Ética* e *Estética*. Cada uma das *Críticas* de Kant são, muitas vezes, estudadas independentemente nestas disciplinas. A *Crítica da Razão Pura* (KrV) na Teoria do Conhecimento, a *Crítica da Razão Prática* (KpV) na Ética e a *Crítica da Faculdade de Julgar* (KdU) na Estética. O que se perde com esta ordenação é justamente o caráter próprio da filosofia kantiana que não organiza tematicamente sua filosofia mas organiza os temas segundo um princípio *a priori*, isto é, segundo uma ideia de sistema da filosofia pura⁵.

Uma leitura do *Prefácio à segunda edição* da KrV já tematiza de forma muito clara a problemática da liberdade. O autor separa a filosofia em duas partes apenas: teórica e prática, tanto por toda a KrV, quanto no início da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. E esta é a questão (da divisão da filosofia) também discutida na introdução da KdU, onde, por sua vez, o filósofo especifica o lugar da KdU num sistema que se divide apenas em dois. Podemos formular,

5 *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*, pg. 1, “Se filosofia é o *sistema* do conhecimento racional por conceitos, já com isso ela se distingue suficientemente de uma crítica da razão pura, que contém, por certo, uma investigação filosófica da possibilidade de um conhecimento como esse, mas não pertence, como parte, a um tal sistema, tanto que somente ela delinea e verifica a idéia do mesmo.” Ver também na introdução uma passagem na qual Kant localiza a própria investigação da KdU como uma parte da *crítica da razão pura*. “A filosofia, como sistema doutrinal do conhecimento da natureza, assim como da liberdade, não adquire com isso nenhuma parte nova; pois a representação da natureza como arte é uma mera Idéia, que serve de princípio à nossa investigação dela, portanto meramente ao sujeito, para introduzir no agregado de leis empíricas, como tal, onde possível, uma conexão, como em um sistema, na medida em que atribuímos à natureza uma referência a essa necessidade nossa. Em contrapartida, nosso conceito de uma técnica da natureza, como princípio heurístico no julgamento dela, fará parte da crítica de nossa faculdade de conhecimento, que indica que ocasião temos para fazer-nos uma tal representação dela, que origem tem essa Idéia e se ela é encontrável em uma fonte *a priori*, assim como qual é o âmbito e o limite de seu uso; em suma, tal investigação pertencerá, como parte, ao sistema da crítica da razão pura, mas não à filosofia doutrinal.” *Primeira Introdução...* pg. 9. Dizer que as três *Críticas* são *críticas da razão pura* em seus diferentes aspectos é semelhante a dizer, como o faz Pedro Costa Rego em seu artigo sobre a dedução dos juízos estéticos puros, que as três *Críticas* são três *críticas do poder de julgar*. (Discurso nº34 pg. 227-8) Mas o que se decide com estas considerações, é pela impossibilidade de dividi-las inconsequentemente em Teoria do Conhecimento, Ética, e Estética; ou, ainda que seja possível considerá-las segundo estes temas esta consideração não pode servir como critério num julgamento do valor ou desvalor da filosofia kantiana. Também na *Primeira Introdução* “Se se trata não da divisão de uma *filosofia*, mas da de nossa *faculdade-de-conhecimento a priori por conceitos* (da superior), isto é, de uma crítica da razão pura, mas considerada somente segundo sua faculdade de pensar (em que o modo-de-intuição puro não é tomado em consideração), a representação sistemática da faculdade-de-pensamento resulta tripartida, ou seja, primeiramente a faculdade do conhecimento do *universal* (das regras), o *entendimento*, em segundo lugar a faculdade da *subsunção do particular* sob o universal, o *Juízo*, e em terceiro lugar a faculdade da *determinação* do particular pelo universal (da derivação a partir de princípios), isto é, a *razão*.” (Cap. II, pg. 170-1)

inclusive, o problema central da *KrV* em termos de separação e divisão da filosofia em teórica e prática; como dois usos da razão que não devem ser misturados. Neste sentido a questão da *KrV* não é outra senão a do problema dos limites entre Teoria do Conhecimento e Ética. Se se quiser outras passagens basta uma leitura atenta da *Antinomia da Razão pura*, ou do *Cânone da Razão pura* na Doutrina Transcendental do Método. Em segundo lugar, como chamar de estética a temática da *KdU*, quando o próprio Kant chama atenção, numa polêmica nota⁶ na Estética Transcendental da *KrV*, para o fato de que uma *crítica do gosto* nunca poderia se tornar uma ciência objetiva e que portanto não mereceria a denominação erudita de estética, e que esta denominação deveria ser reservada para alguma disciplina que pudesse se tornar ciência (no caso a própria Estética Transcendental)? Ou ainda, como ignorar completamente a segunda parte da *KdU*, a Crítica da Faculdade de Julgar Teleológica, que de maneira nenhuma pode ser chamada de estética, teoria do gosto ou filosofia da arte? Quando, ao contrário, é a definição do juízo do belo que se orienta pela teleologia: “o belo é a forma da conformidade a fins de um objeto, na medida em que ela é percebida nele, sem representação de um fim” (*KdU* 61). Seguindo estas indicações podemos entender que o filósofo cria, não um mas dois sistemas: o sistema da crítica e o sistema da (filosofia) ciência. Sendo que no sistema da crítica o que se faz é estabelecer as bases para se construir o sistema da ciência. Assim, não podemos entender a *KrV* como uma mera teoria do conhecimento pois isto coloca bem longe dela sua principal meta, a de investigar a possibilidade de uma *metafísica como ciência*. Como vimos acima, a doutrina crítica procura estabelecer um solo a partir do qual se possa construir um edifício que é o sistema da razão pura (Arquitetônica) Ora, é Kant quem afirma na introdução da *KrV*:

Em certo sentido, contudo, esta *espécie de conhecimento* também deve considerar-se como dada e a metafísica, embora não seja real como ciência, pelo menos existe como disposição natural (*metaphysica naturalis*), pois a razão humana, impelida por exigências próprias, que

6 Reproduzo aqui a nota: “Os alemães são os únicos a empregar hoje a palavra estética para denotar aquilo que os outros denominam crítica do gosto. Na base disso há uma esperança frustrada, que o brilhante analista Baumgarten abraçou, de submeter o julgamento crítico do belo a princípios racionais e elevar as regras do mesmo à condição de ciência. Mas essa tentativa é vã. Pois as ditas regras ou critérios são, segundo suas fontes mais importantes, meramente empíricas e não podem jamais servir, portanto, como leis determinadas *a priori* pelas quais o juízo do gosto tivesse de pautar-se; é antes este último que constitui a verdadeira pedra de toque daquelas primeiras. Por isso é aconselhável ou deixar essa denominação novamente de lado e mantê-la naquela primeira acepção (com a qual estaríamos mais próximos da linguagem e do sentido dos antigos, junto aos quais era bastante conhecida a divisão do conhecimento em *aisthetá kai noetá* [o sensível e o inteligível]), ou partilhar a denominação com a filosofia especulativa e tomar a estética ora no sentido transcendental, ora em um significado psicológico. (B35-6)

não pela simples vaidade de saber muito, prossegue irresistivelmente a sua marcha para esses problemas, que não podem ser solucionados pelo uso empírico da razão nem por princípios extraídos da experiência. (B21)

Ainda que a metafísica não seja uma ciência, isto é, que os seus princípios não estejam estabelecidos de forma definitiva, suas questões, como o problema da existência de Deus, da alma como independente do corpo e do mundo como totalidade dada, são questões que a razão coloca para si mesma de acordo com sua natureza, e não questões forjadas visando algum proveito pessoal por parte de teólogos, estadistas e cientistas. Pois, ainda que estes problemas não possam ser resolvidos, que sejam questões insolúveis de um determinado ponto de vista, não são questões infundadas e sem sentido. Uma primeira questão que podemos nos colocar é: o que significa a metafísica como disposição natural? E uma outra: em que medida, quando nós nos envolvemos em determinadas questões, como o problema da liberdade, ou da origem do universo, ou ainda quando nos perguntamos pelo ser e essência das coisas, não estamos recaindo insensivelmente (um engano que a *KrV* queria justamente evitar) numa Dialética Transcendental? Como afirma o próprio Kant na continuação do parágrafo “assim, em todos os homens e desde que neles a razão ascende à especulação, houve e sempre continuará a haver uma metafísica.” (B21-22) A questão é se esta metafísica natural na qual sempre nos enredamos pode ser conduzida de forma rigorosa, e o que significa apropriar-se deste caráter crítico, ou se a crítica consiste em extirpar o erro, ainda que a ilusão persista. Podemos entender esta intenção nos escritos de Kant quando, novamente na introdução da *KrV* ele diz que,

Menos ainda se deverá esperar aqui uma crítica de livros e sistemas da razão pura; apenas fazemos a crítica da própria faculdade da razão pura. Só com fundamento [*zum Grund* *liegt*] nesta crítica se possui uma pedra de toque [*Probierstein*] segura para apreciar [*schätzen*] o conteúdo filosófico de obras antigas e modernas que se ocupam desta questão; de outro modo, o historiador e o crítico incompetentes [*unbefugte*] ajuízam [*beurteilt*] as asserções sem fundamento [*grundlose*] dos outros pelas suas próprias asserções, igualmente infundadas [*grundlos*]. (B27)

O autor afirma que a mera base bibliográfica, ou, se preferirmos, a argumentação por recurso à autoridade consagrada não pode ser o caso em uma análise, mesmo que textual, filosófica. Kant pretende, com sua Crítica, fornecer a *pedra de toque* [*Probierstein*], i.é, o

verdadeiro critério de todo ajuizamento filosófico, “desta questão” a que se expõe na Introdução da *KrV* da possibilidade da *Metafísica* ou dos juízos sintéticos *a priori*. Ou seja, a pedra de toque da análise dos *livros e sistemas da razão pura*. A ordem da exposição da *KrV* pode ser explicada nestes termos: na *Analítica dos Conceitos* é exposto o fundamento dos juízos sintéticos *a priori*, na *Analítica dos Princípios* é feita explicação de seu uso na experiência, enquanto que na *Dialética Transcendental* se julgam as asserções sem fundamento de ambos os lados das disputas metafísicas⁷, quando a razão procura, através de elaborados raciocínios, se afastar da experiência objetiva. O fundamento apresentado pela crítica permite distinguir entre os conflitos filosóficos que podem ser remetidos a este mesmo fundamento, e aqueles que não podem, e neste sentido fornece um critério [*Probierstein*] para distinguir entre os problemas filosóficos que podem e os que não podem ser resolvidos segundo princípios puramente racionais⁸, por meros conceitos, independentemente da experiência ou da intuição (inclusive a pura). A proposta de nosso trabalho é examinar a *Dialética Transcendental* procurando encontrar como a solução da Antinomia (deste conflito da razão consigo mesma) torna possível a descoberta de um novo método filosófico, i. é da revolução da maneira de pensar. Procuro mostrar a necessidade e coerência da filosofia kantiana não pelas suas provas diretas, mas procurando apontar os conflitos e erros que ela pretende evitar. Não será surpresa caso encontremos ao final de nossa investigação a doutrina do idealismo transcendental, i.é, a doutrina do realismo empírico e idealismo transcendental do espaço e do tempo ou da distinção entre fenômenos e coisas em si.

Cabe mais uma exame desta passagem citada, quero que se distinga entre *beurteilen* e *schätzen*, isto é, ajuizar e apreciar. *Beurteilen* é o termo técnico eleito por Kant para determinar o todo das capacidades humanas tanto de conhecimento objetivo quanto de avaliação subjetiva. Se eu determino objetivamente o predicado de um sujeito por meio da intuição ou do entendimento, quer seja uma determinação necessária ou contingente, o ato pelo qual realizo esta ação se chama *ajuizamento* [*beurteilen*], o produto desta ação é o *juízo* [*Urteil*] e o meio pelo qual

7 Podemos observar também um caráter polêmico desta passagem que corresponde àquele encontrado no opúsculo intitulado *Da utilidade de uma nova crítica da razão pura* (Resposta a Eberhardt) onde Kant afirma, contra Eberhardt (que afirmava já haver uma crítica da razão pura na obra de Leibniz, com a vantagem de que nela a metafísica já é uma ciência segura), que é a filosofia crítica a verdadeira herdeira do que há de genuinamente filosófico no sistema leibniziano, e onde Kant se dá ao trabalho de criticar a resenha publicada por Eberhardt, mostrando detalhadamente que ele não compreendeu nem o espírito da Crítica, muito menos o espírito da filosofia leibniziana.

8 Há um capítulo da *Dialética Transcendental*, na Antinomia, chamado *Dos problemas transcendentais da razão pura na medida em que têm de absolutamente poder ser resolvidos*.

este ato é realizado é a *faculdade de julgar* [*Urteilkraft*]. A “questão geral” tal como caracterizada pelo próprio Kant na segunda edição da *KrV* é pela possibilidade dos *juízos* [*Urteilen*] sintéticos *a priori*. Nosso filósofo, portanto, procura fornecer, com sua crítica, uma *pedra de toque* de todo juízo sintético *a priori*, quer dizer, a crítica pretende verificar se a razão não se excede quando julga acerca dos objetos da metafísica⁹. A investigação sobre a Matemática e sobre a Ciência da Natureza querem, neste sentido, mostrar que todo juízo sintético *a priori* possui, como pedra de toque, a possibilidade da sua aplicação nos objetos da experiência, ou da intuição, ainda que pura. Neste sentido a Lógica Transcendental, na Analítica dos Princípios, fornece um critério seguro de toda verdade transcendental, que é fundamento da verdade empírica¹⁰. Só depois a crítica julga a objetividade, ou não, da Metafísica. A expressão *ajuizar* ocupa, podemos dizer, o centro da filosofia kantiana; por outro lado, a expressão *apreciar* [*schätzen*] é de difícil tradução, não possuindo um uso tão difundido quanto *ajuizar*. *Schatz* é “tesouro”, esta palavra Kant a usa, no segundo prefácio na passagem: “Mas que tesouro [*Schatz*] é este, perguntar-se-á, que pretendemos legar à posteridade com semelhante metafísica purificada pela crítica e conduzida por este meio a um estado duradouro?” O que se tem em mente, neste caso, é o valor, quer quantitativo ou, como é o caso, qualitativo. Neste caso as palavras *apreciar* e *estimar* servem para traduzir *schätzen*, uma *estimativa* e o ato mesmo de *estimar*, se contrastam com um *juízo* e o ato de *juizar*. Um *juízo* é, em certo sentido, uma decisão, ou determinação de algo, de um *juízo* se diz que é correto ou não, verdadeiro ou falso, bom ou mau, *juizar* é uma atitude que pretende, ou pode pretender com maior pertinência, à objetividade. Os atos de *apreciação* e *estimativa*, por outro lado, são atos mais ou menos indeterminados. Estão mais ligados a um risco, ou a um valor subjetivo daquilo que se avalia. Um tesouro [*Schatz*] é algo de grande valor, de alta estima, algo que se aprecia. Em Kant, propriamente, a expressão “*apreciação estética de grandeza*” [*ästhetischen Großschätzung*] aparecerá, como termo técnico, apenas na terceira crítica, ligada ao *ajuizamento* do sublime (*KdU* 101). Quer dizer, naquele contexto, o próprio *ajuizamento* comporta uma *apreciação*. Há uma imagem que Kant evoca ao falar sobre

9 Ou, em outras palavras, quais são as condições que tornam um juízo deste tipo um conhecimento objetivo. A argumentação kantiana parte do pressuposto de que estes juízos existem e são reais (na matemática e na ciência da natureza), só se questiona pelos elementos que o constituem. Como extensão desta resolução, no entanto, e como objetivo principal de Kant está a análise do uso e abuso destes juízos na metafísica. Tal exame é o que se realiza na Dialética Transcendental.

10 Mas é no conjunto de toda a experiência possível que residem todos os nossos conhecimentos, e é na referência universal a tal experiência que consiste a verdade transcendental que precede e torna possível toda verdade empírica. (B185)

isto no §26 da *KdU*, lá ele nos diz que a distância para apreciar as pirâmides do Egito não pode ser nem muito perto nem muito longe. Para que eu possa *ajuizar* o sentimento do sublime eu preciso *antes* me adequar a uma certa grandeza; e nesta adequação nós como que ajustamos nossas capacidades sensíveis para apreender, ou compreender a grandeza como sublime¹¹. Há portanto uma certa medida ou critério (nem muito perto, nem muito longe, no caso das pirâmides) que precisam ser obedecidos para que eu ajuíze o sublime, eu preciso me adequar para que seja possível este ajuizamento, eis o significado da apreciação, mesmo na discussão realizada por Kant no segundo prefácio, aquela discussão sobre o valor positivo e negativo da *KrV*. (B XXIVss) Quem não aceita ou não entende a necessidade de um uso moral da razão não consegue, conseqüentemente, apreciar o *valor positivo* da *KrV*. A apreciação [*schätzen*] (a consideração de que a conquista da *Crítica* é um tesouro [*Schatz*]) só acontece de acordo com um ajuste, com um posicionamento, com uma certa maneira de *ver* as coisas, e, segundo Kant, somente esta maneira de ver, de valorar, quem permite o ajuizamento. O principal argumento utilizado na “prova” do valor positivo da *KrV* é a solução da 3ª Antinomia. E o lugar no qual precisamos nos colocar para compreender este valor é aquele em que compreendemos por que a antinomia põe um problema de suma importância para a razão. Quando o leitor aceita o desafio kantiano realizado nos prolegômenos, isto é, provar dogmaticamente (e ostensivamente, talvez) qualquer das teses ou antíteses encontradas nas antinomias. Pôr-se este trabalho, e não encontrar saída senão pelo idealismo transcendental é o principal argumento kantiano para a validade de toda a crítica da razão.

Considerando a discussão acima podemos dizer que Kant considera a *KrV* como a pedra de toque do valor e desvalor da filosofia. Mas cabe ainda a questão de como ela pode se arrogar este direito? A Metafísica não é uma ciência e a tarefa de encontrar uma pedra de toque do ajuizamento das filosofias coincide com a tarefa geral da *KrV* de encontrar o caminho seguro de uma ciência para a Metafísica? Discutiremos agora os elementos fundamentais que podem nos auxiliar nesta procura pelo rigor da filosofia. Isto é, de que maneira e com que meios se pode julgar um discurso e avaliar seu valor filosófico? Precisamos estar de posse destas ferramentas para não procedermos como o “historiador ou jurista incompetente” (B27).

11 Podemos entender que há uma conexão entre estes temas, da apreciação do sublime com a apreciação do valor filosófico de uma obra, vale a pena verificar nos *Ensaio sobre as doenças mentais* e *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* estas conexões.

2) ESTRUTURA DA ANTINOMIA: UMA FENOMENOLOGIA DA REVOLUÇÃO COPERNICANA

2.1) Conflito Dialético: O projeto geral da Crítica e a Antinomia.

Inicialmente podemos perceber que a recusa da doutrina como forma ideal da filosofia nos conduz para um problema que, de início, pareceria marginal na obra kantiana: tal é o que denomino problema do “estilo” ou “rigor” filosófico. A própria *KrV* possui um estilo tortuoso e obscuro. Acontece que o próprio Kant refletiu acerca desta “obscuridade” da Crítica e da dificuldade patente de sua compreensão. Tais reflexões nos concedem elementos para reconstruir de maneira sucinta aquilo que o filósofo compreendia por rigor filosófico e nos orientam para examinar melhor o sentido da ideia do autor de filosofia. Tal compreensão nos é pertinente a partir do momento em que, por toda a Dialética, Kant põe em questão momentos cruciais da história da filosofia, em uma relação muito viva e concreta com ela. Neste sentido a própria *KrV* nada mais é do que uma reflexão profunda acerca da essência da filosofia. Em meu trabalho procuro apontar os traços fundamentais desta reflexão que, ao que me parece, ainda não foi pensada e formulada nesses termos e com essa radicalidade. A *Crítica* é, segundo esboçado na *Arquitetônica*, uma investigação acerca da racionalidade dos textos filosóficos do passado.

Segundo o próprio autor a crítica foi escrita num estilo escolástico que exige provas secas, fórmulas sintéticas e argumentos enxutos com poucos e mesmo nenhum exemplo. Esta forma de compreender o procedimento dogmático (científico) do autor privilegia a analítica transcendental, a dedução e as provas dos teoremas na analítica dos princípios. O estilo filosófico desta organização da *KrV* é escolástico, dogmático e doutrinário. Não procura convencer o interlocutor por meio de explicações claras, exemplos e interpolações (como no estilo popular). No estilo popular se procura agradar e convencer, no estilo escolástico examinar, argumentar e provar.

Caso quiséssemos repensar a *KrV* num estilo popular, de acordo com as indicações do próprio autor deveríamos iniciar pela Dialética e, em especial, pela Antinomia. Para quem não está acostumado com a discussão em torno da filosofia kantiana e principalmente para quem não compreende (ou não acha justo) chamar Descartes, Espinosa e Leibniz de metafísicos dogmáticos iniciar a leitura pela Dialética Transcendental pode ser uma grande vantagem. Começar pela

antitética é muito produtivo pois lá o autor realiza, a olhos vistos (ainda que indiretamente) a revolução copernicana: ou seja a passagem do ponto de vista da coisa (o realismo transcendental) para o ponto de vista da distinção entre “a coisa e ela mesma” entre a aparência (*Erscheinung*) e a coisa-em si (*idealismo transcendental*).

Na Antinomia da razão pura, o autor prova que os conflitos dialéticos produzidos pela razão “se resolvem” quando adotamos o ponto de vista do idealismo transcendental. Cabe notar também que dentre todas as ideias transcendentais (Deus, Alma e Mundo) a ideia cosmológica é a que mais se aproximaria da experiência possível. Antes de avançar na leitura da Antinomia e da natureza do conflito dialético apenas quero anunciar o argumento de Agostinho, com o qual lidaremos adiante (no capítulo acerca da ideia de filosofia). Podemos dizer que ele assim como outros autores nunca duvidaram do poder da razão. Para estes autores um engano significaria falta de clareza nos princípios ou malícia, mas nunca uma ilusão natural da razão. Por isso mesmo para eles era inconcebível a polêmica e a discordância diante de uma prova. Uma prova dogmática (seja ela intelectualista ou empirista) continha um valor absoluto de verdade (já que o encadeamento lógico assegura que a verdade das premissas é transmitida para a conclusão), era o mesmo que possuir algo diante dos olhos. Quem discorda de uma prova dogmática ou é por ignorância e tolice (não entende a prova) ou por malícia (não quer entender) ou, finalmente, por um erro lógico. Nunca ocorreu aos filósofos (exceto talvez para Pascal) que duas posições diametralmente opostas poderiam ser verdadeiras, possuir conseqüências empíricas e estarem de acordo com a razão (como é o caso da polêmica em torno de natureza e liberdade).

Como falei a diferença entre a ideia cosmológica, o paralogismo e o ideal é uma diferença estrutural entre a primeira e as outras. Além desta diferença estrutural, que comentarei adiante, há outras que quero explicar um pouco agora. A primeira diferença que se pode notar entre a idéia de mundo e as duas outras é que ela possui uma referência interna aos fenômenos, à experiência. Nas palavras de Kant ela é “a unidade incondicionada das condições objetivas no fenômeno” (B433). A conseqüência desta referência é que a ilusão, neste caso, é maior:

“É bem diferente o que se passa quando se aplica a razão à *síntese objetiva* dos fenômenos; aí pretende, na verdade com muita ilusão [*mit vielem Scheine*], fazer valer o seu princípio da unidade incondicionada, mas em breve se enreda em tais contradições, que se vê forçada a desistir da sua pretensão em matéria cosmológica.” (B433)

Juntamente com esta referência interna ao fenômeno, a ilusão cosmológica possui uma determinada ambiguidade que a torna, em certo sentido, mais problemática do que as outras idéias: a determinação do conteúdo desta idéia, ao invés de conduzir a quatro momentos (como nos Paralogismos) de acordo com o fio condutor das categorias, conduz a oito teses que se organizam em dois “sistemas” diametralmente opostos. Minha suposição é a de que apesar de as teses serem opostas há (não só na idéia que as origina mas na atividade racional que as produz e justifica) algo de comum entre elas, por assim dizer uma cumplicidade, que torna possível a própria oposição. A ênfase de Kant neste aspecto da Antinomia considera que ainda que o filósofo ou cientista que se depara com a dialética cosmológica não esteja de posse do idealismo transcendental, caso ele seja racionalmente honesto, perceberá um conflito inevitável da razão consigo mesma de onde lhe restarão duas escolhas: a obstinação dogmática ou o desespero cético. (B434) Por fim, podemos dizer que a experiência possível equivoca o sentido da idéia cosmológica, acrescenta a ela um determinado teor de perplexidade. Isto é, se a referência da idéia de mundo não fosse a experiência talvez a dialética transcendental nunca tivesse sido escrita, pois é esta duplicidade de sentidos possíveis para uma única idéia quem desperta o filósofo de seu sono dogmático. Se o único critério da idéia fosse a “racionalidade lógica” ela sem dúvida não transgride estes limites. É possível um acordo puramente lógico entre a experiência e a tese de que o universo é infinito, tanto quanto com a tese contrária. Podemos pensar que é este o momento alto da lucidez kantiana, ora, desta possibilidade de um acordo entre estas teses absolutamente opostas e a experiência Kant deduz algo: a lógica não possui nenhuma relação direta com a realidade.

Também há, como insiste David-Ménard, a diferença no arranjo tipográfico que deve saltar aos nossos olhos. Kant mesmo fala desta diferença no prefácio à primeira edição da *Crítica* (AXXII) mostrando que ele estava conscientemente interessado quando dispôs o texto desta forma. Ao que tudo indica ele espera que comparemos a estrutura argumentativa da Tese com aquela da Antítese. Mas o que significa, em todo caso, a possibilidade desta comparação, que Kant intencionalmente quis facilitar? Creio que ele quer que constatemos a impecabilidade lógica presente nas provas apresentadas tanto de um lado quanto de outro e que, por assim dizer, nos sintamos constrangidos a admitir a impossibilidade de decidir quer pela Tese, quer pela

Antítese¹², de um ponto de vista meramente lógico ou puramente racional. Ora, isto nos coloca numa posição completamente diferente daquela em que os Paralogismos ou o Ideal nos colocam. Naqueles lugares a possibilidade de um mal entendido, de tomarmos Kant por um cético ou por um agnóstico são muito maiores do que na Antinomia. Nesta posição única dentro da Metafísica Kant chama a atenção tanto dos dogmáticos quanto dos céticos. Lembrando Pascal, talvez, podemos dizer que a razão é um instrumento que serve tanto para elogiar alguém, quanto para depreciar. E, talvez à maneira pascaliana, o capítulo da Antinomia que segue após a Antitética¹³, o filósofo alemão procura examinar os motivos que levariam alguém a escolher se colocar de um lado ou outro da disputa. Embora esta seção possa parecer dispensável de um ponto de vista puramente especulativo, ela têm sua razão de ser, na medida em que Kant argumenta que não há nenhum motivo puramente racional para escolher, por exemplo, se o mundo é finito ou infinito quanto ao espaço e ao tempo. Aqui ficam claras duas conseqüências (1) ao discurso sobre os objetos da metafísica não cabe a forma doutrinária e, (2) a natureza da razão é polêmica.

Estas duas conseqüências estão certamente ligadas. Eu creio que a demarcação destes aspectos da investigação filosófica apresentadas aqui por Kant representam de forma muito melhor a revolução na maneira de pensar anunciada no *Prefácio à 2ª Edição da Crítica*. Há, evidentemente, uma unidade entre as conquistas da crítica epistemológica e a crítica da razão propriamente dita; mas esta unidade não é tão clara à primeira vista, de tal forma que não se pode deixar de notar que muitos dos estudos sobre a Dialética tenham um interesse isolado em relação ao estudo da filosofia kantiana como um todo, estudar, por exemplo, a crítica kantiana ao argumento ontológico, ou à substancialidade da alma, em comparação com a exposição destas doutrinas em outros autores. Quando se faz este estudo temático da filosofia, em geral, se induz a polêmica entre Kant e outros autores. Mas creio que esta é uma das dificuldades de tomar a Antinomia como base de um estudo temático. Ali é difícil de artificialmente estabelecer posições filosóficas e induzir a polêmica¹⁴. Ao contrário, por exemplo, das outras partes da Dialética, ou mesmo do aspecto doutrinário do idealismo transcendental na Analítica, onde este

12 “Daqui se depreende que as provas dadas mais acima das quatro antinomias não eram ilusórias, mas sim rigorosas sob o pressuposto, é claro, de que os fenômenos, ou o mundo, sensível, que a todos inclui, seriam coisas em si.” (B535)

13 A Terceira Seção, intitulada *Do Interesse da Razão neste Conflito Consigo Própria*.

14 Ou melhor dizendo, é preciso um maior cuidado e uma maior clareza sobre as posições possíveis e a interpretação precisa ir mais fundo na compreensão da filosofia kantiana para conseguir opô-lo de alguma forma aos autores em questão na Antinomia.

procedimento é fácil e até ensinado pelo autor. Mas não se deve deixar de notar que, em certo sentido, nos Paralogismos e no Ideal também há uma impecabilidade lógica, como falamos acima da Antinomia. Quer dizer, a ilusão transcendental não é, como argumenta Kant na Introdução da Dialética, uma ilusão meramente lógica no julgar. A aparência transcendental possui um estatuto completamente diferente do da aparência lógica, isto significa que esta ilusão não ocorre no interior da lógica mas na relação desta com os objetos. Reside, para lembrar a distinção escolástica adotada por Kant (e comentada por Lebrun), na diferença entre a lógica como *cânon* e a lógica como *órganon* das ciências. A filosofia crítica, podemos dizer, não quer participar da polêmica pois seu objetivo é justamente descobrir e estabelecer as regras do jogo da polêmica filosófica. A Antinomia é o lugar onde podemos ver esse “face a face” da razão consigo mesma e tentar entender os motivos que a levam a esta guerra ou batalha.

A quarta seção da Antinomia se intitula “Dos problemas transcendentais da razão pura na medida em que devem absolutamente poder ser resolvidos”, e Kant o inicia dizendo que “querer resolver todos os problemas e responder a todas as perguntas constituiria uma insolente fanfaronice e presunção tão extravagante, que por elas se faria perder imediata e necessariamente toda a confiança” (B504). Mas nosso problema é justamente o do significado de rigor filosófico, e, assim, de que maneiras podemos desenvolver a investigação metafísica. Quer dizer, dado que não há um princípio lógico-ontológico para resolver os problemas da razão pura a que princípios podemos recorrer? Se não podemos recorrer a um objeto (por exemplo o Mundo como totalidade dada) a que recorreremos então? Se pretendemos que nosso trabalho têm um sentido e um valor, qual é o critério e o peso que podemos usar para avaliá-lo? O que o filósofo problematiza aqui é a própria natureza da razão e rearticula a ideia de filosofia. Podemos ver pelo texto kantiano que a polêmica foi uma maneira que a própria razão encontrou em sua história de não adormecer e enrijecer em teses dogmáticas, isto é, de permanecer viva como organismo.

Como anunciamos acima o nome desta quarta seção coincide com o caráter circular da questão posta pela antinomia. Quer dizer, a antinomia é um problema da razão pura que não se refere a um objeto desconhecido (como Deus e a Alma) mas a um objeto dado empiricamente. Isto significa que a antinomia não é uma questão insolúvel no mesmo sentido que o problema da existência de Deus e da imortalidade da alma. O problema da antinomia é o da relação de uma ideia com o mundo sensível, e da adequação entre estes.

Kant aponta, na *Disciplina da Razão Pura na Doutrina Transcendental do Método*, o esboço de um *estilo* filosófico que precisa ser observado no exercício da filosofia transcendental opondo-o ao estilo matemático. Ele afirma, por exemplo, a respeito das *demonstrações* (*Beweise*) (e especificamente sobre a prova da validade objetiva da categoria de causalidade) que “na verdade, a prova (*Beweis*) não mostra que o conceito dado (por exemplo daquilo que acontece) conduza diretamente a um outro conceito (o de uma causa), pois semelhante passagem seria um salto que não se poderia justificar; mas mostra que a própria experiência, portanto o objeto da experiência, seria impossível sem uma tal ligação. A prova devia, assim, mostrar também a possibilidade de chegar sinteticamente e *a priori* a um certo conhecimento das coisas que não estava contido no conceito delas. Sem esta atenção, tal como as águas que saem violentamente do seu leito e se espalham através dos campos, assim as demonstrações se precipitam para onde as arrasta acidentalmente, a inclinação de uma associação oculta.” (B 811) De um ponto de vista formal o que ele afirma é que toda síntese (seja ela transcendental ou empírica) sempre necessita de um “termo médio” para se realizar, e este termo médio pode ser puro ou empírico.¹⁵ Quando Kant nos fala que “assim as demonstrações se precipitam para onde as arrasta acidentalmente, a inclinação de uma associação oculta” devemos perceber sua preocupação com aquilo que, anteriormente, ele chamou *clareza conceitual*, opondo-a à uma *clareza* meramente *estética*. Ele se refere, neste caso, a este fio condutor não conceitual que torna possível a ligação entre os conceitos, de modo que a ligação entre conceitos só é possível no âmbito da experiência efetiva (na *Física*) ou ainda no âmbito da experiência possível (como no caso da *Matemática*, da *Geometria* e mesmo da *Analítica dos Princípios*). Ora, qualquer outra maneira de conectar conceitos para além deste âmbito será subjetiva, incluindo o recurso da razão ao absoluto ou incondicionado. O conselho que nos dá o filósofo nesta passagem é para que não confundamos quaisquer motivos ou inclinações subjetivos com premissas de uma argumentação. Segundo a conhecida crítica kantiana o princípio de razão suficiente nunca foi demonstrado “por meros conceitos”, e, quer por força do hábito no uso deste princípio, ou por outros motivos quaisquer, muitos acreditavam tê-lo demonstrado. Entendo que, quando Kant diz “tal como as águas que

15 Tal afirmação, como era de se esperar, reconduz à discussão acerca da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Caso o termo médio seja empírico (a sensação, ou o sentimento) a ligação entre os conceitos é subjetiva. Mas caso se observe uma necessidade nesta ligação, ela decorre de um termo médio que é puro (a sensibilidade pura, ou o entendimento puro = *apercepção*). Há no entanto, um princípio racional *a priori* do incondicionado que induz uma síntese entre conceitos que também é puro. Esta última síntese, no entanto, é produzida por uma ilusão transcendental, um silogismo sofisticado da razão.

saem violentamente do seu leito e se espalham através dos campos, assim as demonstrações se precipitam para onde as arrasta acidentalmente, a inclinação de uma associação oculta.” Ele está se referindo à fluência do discurso argumentativo. Devemos suspeitar de um estilo fluente que, ao mesmo tempo, se pretenda demonstrativo. Não podemos generalizar evidentemente mas Kant aponta por exemplo que o excesso de argumentos a favor de uma causa (numa argumentação da razão pura) não representam um rigor demonstrativo, mas ao contrário, uma desatenção aos princípios ou uma ânsia desesperada para convencer os interlocutores mais do que para satisfazer as condições racionais de uma demonstração. (cf. B717) Está escrito na Terceira Seção da Antinomia da Razão Pura que

para representar as brilhantes pretensões da razão, que estende o seu domínio para além de todos os limites da experiência, só tivemos recurso a fórmulas áridas que contêm simplesmente o fundamento das suas legítimas exigências; e, como compete a uma filosofia transcendental, despimo-las de todo o empírico, embora as afirmações da razão só possam brilhar em todo o seu esplendor graças à ligação com esse empírico. (B490-1)

E novamente no fim da Sétima Seção “Daqui se depreende que as provas dadas mais acima das quatro antinomias não eram ilusórias, mas sim rigorosas sob o pressuposto, é claro, de que os fenômenos, ou o mundo, sensível, que a todos inclui, seriam coisas em si.” (B535) Podemos observar a partir destas duas passagens que aparentemente se referem apenas ao estilo “seco e rigoroso” (ao contrário do brilho empírico) das provas (*Beweise*) produzidas na Antitética, que Kant pretende extrair destes elementos um traço fundamental de sua filosofia: a recusa da validade ontológica da lógica, ou seja, a distinção entre fenômeno e coisa em si. Podemos perceber nesta intenção de distinguir entre a afinidade subjetiva dos conceitos e sua síntese por regras uma distância que Kant procura manter de Hume (cujo critério de ligação dos conceitos ou ideias era o hábito) e neste sentido podemos compreender que Kant afirme em diferentes momentos que a Antinomia o despertou de seu sono dogmático, e que Hume, igualmente, o tenha feito. A questão, de um ponto de vista mais geral, é que toda regra do entendimento (as categorias e seus princípios) sempre se referem ao fenômeno, isto é, são regras que dependem e pressupõem o tempo como sua condição. Já as argumentações levadas a cabo nas antinomias querem, ao contrário, ultrapassar e explicar (de acordo com a exigência racional) o próprio tempo e espaço. Na medida em que estas ideias cosmológicas se fundam nos mesmos princípios (nas

categorias) e procuram meramente suprimir delas sua condição temporal, encontramos aqui o que Kant denomina um *conflito* [*Widerstreit*]. Podemos assim compreender este conflito de duas maneiras. De um lado como o conflito entre teses racionais que se fundam numa mesma ideia cosmológicas (*thesis cum antithesis*) por outro lado como o conflito da legislação do entendimento (que se restringe à experiência) contra a legislação da razão (que procura ultrapassar esta restrição em direção à metafísica).

Ora, o mecanismo, ou o procedimento lógico utilizado pelas antinomias, como disse o filósofo acima não é ilusório, mas rigoroso, se levarmos em conta a validade ontológica destas demonstrações (isto é, se elas se referissem às coisas em si). O que Kant aponta, no entanto, na Quarta Seção da Disciplina da Razão Pura é que o procedimento apagógico, também conhecido como *modus tollens*, ou também método de redução ao absurdo, onde se demonstra a contradição das conseqüências de uma dada tese não pode provar absolutamente nada de positivo no âmbito da razão pura. É justamente o método apagógico que é utilizado em cada uma das provas da Antinomia. Ao provar a contradição contida num par de teses opostas o filósofo nos conduz à compreensão de que esta oposição não pode ser analítica (estar contida no objeto da disputa) mas meramente dialética, discursiva (e reside, portanto, numa ilusão quanto à relação entre a lógica e os objetos). Esta compreensão que induz o filósofo no exame crítico também das provas metafísicas de caráter, não apagógico, mas ostensivo. É, neste caso, a descoberta de uma dificuldade nas provas cosmológicas quem nos conduz, igualmente, à distinção entre fenômeno e coisa em si, assim como ao exame das provas ostensivas realizadas nos Paralogismos e no Ideal da razão pura. Há, portanto, um princípio na Dialética Transcendental que não é meramente de uma organização exterior, temática, mas um princípio conceitual, estrutural, sistemático, que liga todas as três ideias transcendentais e as organiza organicamente. Este princípio, no entanto, não pertence meramente à Dialética, mas, como dissemos acima, é um princípio que está na origem da filosofia transcendental e assim de toda a *Crítica da Razão pura*. Podemos perceber, neste caso, que é por recusar o valor da demonstração apagógica que Kant não iniciou a *KrV* pela antinomia, como ele havia dito na carta a Herz de 11 de maio de 1781, que poderia ser o caso num escrito que buscasse um estilo mais popular. Há também o título da Quarta Seção da Antinomia: *Dos problemas transcendentais da razão pura na medida em que absolutamente eles devem poder ser resolvidos*.

Como dissemos acima, longe de ser uma questão marginal na constituição de seu texto a questão do estilo foi tratada inúmeras vezes por Kant em sua obra e nos fornece uma chave para compreender como devemos ler textos filosóficos. Pois bem, vejamos o que Kant nos diz à propósito:

Finalmente, no que respeita à *clareza*, o leitor tem o direito de exigir, em primeiro lugar, a clareza *discursiva* (lógica) por *conceitos*; seguidamente, também a clareza I intuitiva (estética) *por intuições*, isto é, por exemplos e outros esclarecimentos em concreto. Cuidei suficientemente da primeira, pois dizia respeito à essência do meu projeto, mas foi também a causa accidental que me impediu de me ocupar suficientemente da outra exigência, que é justa, embora o não seja de uma maneira tão estrita como a primeira. No decurso do meu trabalho encontrei-me quase sempre indeciso sobre o modo como a este respeito devia proceder. Os exemplos e as explicações pareciam-me sempre necessários e no primeiro esboço apresentaram-se, de fato, nos lugares adequados. Contudo, bem depressa vi a grandeza da minha tarefa e a multidão de objetos de que tinha de me ocupar e, dando conta de que, expostos de uma forma seca e puramente *escolástica*, esses objetos dariam extensão suficiente à minha obra, não me pareceu conveniente torná-la ainda maior com exemplos e explicações, apenas necessários de um ponto de vista *popular*; tanto mais que esta obra não podia acomodar-se ao grande público e aqueles que são cultores da ciência não necessitam tanto que se lhes facilite a leitura, coisa sempre agradável, mas que, neste caso, poderia desviar-nos um pouco do nosso fim em vista. Diz com verdade o Padre Tarrasson que, se avaliarmos o tamanho de um livro, não pelo número de páginas, mas pelo tempo necessário a compreendê-lo, poder-se-á afirmar de muitos livros, que *seriam muito mais pequenos se não fossem tão pequenos*. Mas se, por outro lado, for proposto como objetivo a inteligência de um vasto conjunto de conhecimentos especulativos, embora ligados a um princípio único, poder-se-ia dizer, com igual razão, que muitos *livros* teriam sido muito mais *claros se não* quisessem *ser tão claros*. De fato, os expedientes para ajudar a ser claro são úteis nos *pormenores*, embora muitas vezes distraiam de ver o *conjunto*, impedindo o leitor de alcançar, com suficiente rapidez, uma visão desse conjunto; com o seu brilhante colorido encobrem, por assim dizer, e tornam invisível a articulação ou a estrutura do sistema, que é o mais importante para se poder julgar da sua unidade e do seu valor. (AXVII-XIX)

“A cortesia do filósofo” diz Ortega y Gasset “é a clareza.” Quando Ortega fala interpreto que ele se refere à clareza expositiva, à clareza de estilo (estética), e não à clareza conceitual, sistemática, aquela que articula os diversos elementos da explicação num todo, enfim, aquela clareza que concede o espírito à obra filosófica. É desta segunda clareza, certamente, que falo quando considero-a como princípio da filosofia. (*KdU* 41) É essa oposição entre *espírito* ou *idéia do todo* da obra e a *clareza de estilo* que quero ter em mente agora. Ambas, em sentidos bem

diversos, devem ser consideradas como tipos de clareza, e deve soar confuso para qualquer pessoa uma descontinuidade entre elas. Podemos suspeitar de alguém que alegue dos outros que não compreenderam seus argumentos mas use de uma linguagem hermética, uma argumentação truncada e um estilo pesado e tedioso. Mas podemos suspeitar também do oposto, de alguém com uma linguagem clara, agradável e fluente, seu efeito pode ser justamente o de passarmos “sem esforço” (Agostinho) pelos argumentos (ou pela ausência deles) e entendermos apenas a conclusão (que sejamos persuadidos). Ora, é antiga a distinção entre a arte de argumentar e a arte de convencer, mas é por isto mesmo que Ortega y Gasset chama a clareza de cortesia, pois não é necessário, para o ofício do filósofo que o seu discurso convença no sentido aparente. A argumentação filosófica, apesar de técnica e clara não é sofisticada, verossímil, ou uma ilusão pela qual se frui a obra. Ao contrário do poeta, o filósofo não mente: ele inventa suas próprias verdades.

Ao refletirmos sobre a diferença entre os tipos de clareza podemos compreender melhor, por exemplo, a seguinte passagem do 2º *Prefácio* da *KrV*:

Qualquer exposição filosófica está sujeita a ter pontos fracos (pois não pode ter armadura tão resistente como a da exposição matemática), sem que, todavia, a estrutura do sistema, considerada na sua unidade, corra perigo. Efetivamente, quando o sistema é novo, poucos possuem a argúcia de espírito bastante para dele obter uma visão de conjunto e menos ainda os que encontram nisso prazer, porque todas as inovações os incomodam. Também em qualquer obra, sobretudo quando se desenvolve em discurso livre, se podem pinçar aparentes contradições, confrontando entre si passos isolados, arrancados do contexto e que, aos olhos dos que se fiam nos juízos alheios, lançam sobre ela, por ventura, uma luz desfavorável; essas contradições são, contudo, bem fáceis de resolver para quem se apoderou da idéia do todo da obra. (BXLIV)

Esta distinção feita aqui entre a exposição filosófica (por comparação com a matemática) e a estrutura do sistema filosófico é a antiga distinção entre espírito e letra. Mas o que significa aqui esta distinção e em que sentido ela se insere na discussão acima sobre os tipos de clareza? A distinção entre espírito e letra na experiência da leitura é a seguinte: ler significa receber algo de fora, isso é a letra do texto, seu conteúdo. Qualquer um já teve, no entanto, principalmente em textos dissertativos-argumentativos, a experiência de ler mas não ler, isto é, de ler sem prestar atenção ou sem entender o que se está lendo. Efetivamente lemos as palavras e as frases, mas somos incapazes de compreender, de fato, o que está sendo dito. Significa que o ato de ler já é,

em si mesmo, interpretação, articulação de sentido. Ora, esse ato é uma ação da nossa capacidade de compreensão, do nosso espírito. Mas o que se chama espírito de uma obra ou de um texto não é a nossa ação de pensá-lo, mas o sentido que ele exprime. Em um texto, muitas vezes não se imprime a entonação da voz, as ênfases e os acentos, a ironia e tantas outras coisas. Isso é o espírito (o sopro, a voz), e, na verdade, somos nós mesmos enquanto leitores quem colocamos este sentido lá, quando imaginamos ou lemos em voz alta. O texto precisa de uma voz, e quando lemos, lemos em voz baixa, com nossa própria voz, já que a do autor se esgotou. Mas na verdade quando lemos tentamos recuperar a voz do autor, reconstruí-la: a esta reconstrução ou interpretação da voz do autor chamamos espírito. De fato, mesmo o autor precisa recuperar sua própria voz ao reler seu próprio texto. Todos os problemas de pontuação (no caso das línguas sintáticas) são problemas do espírito ou da voz. A pontuação é um auxílio para a leitura. Como se sabe nas línguas antigas era prática escrever as palavras todas juntas, sem pontuação ou acentuação. No caso do hebraico é ainda pior, já que a grafia das vogais foi inventada apenas muito recentemente. Esse é o significado do espírito, ele está muito ligado à tradição oral e ao jeito ou maneira de ler. Também é sabido (como vemos em alguns diálogos platônicos) que era prática ler textos publicamente, poucas pessoas eram alfabetizadas e menos ainda tinham acesso aos manuscritos. É espírito, então, saber se um texto é cômico ou trágico, filosófico ou científico saber, enfim, seu estilo. Um é o espírito de obras científicas, outro o das ficções científicas. Se lemos um com o espírito do outro podemos incorrer em sérios problemas interpretativos.

Kant chama aqui esse espírito, como a pedra de toque do julgamento da obra, de *idéia* do todo. O uso da expressão “ideia” aqui é importantíssima! A ideia é justamente uma estrutura *a priori* que nunca pode ser efetivada na experiência. Significa que o livro não é sua ideia, mas a exprime. Que a letra não é o espírito, mas o indica. Essa ideia do todo ou espírito da obra é o que o filósofo denominou acima de clareza conceitual, enquanto a elegância seria a clareza estética.

Kant afirma que um desses aspectos da exposição contribui para a *elegância* e o outro para a *segurança* do sistema. Na matemática a clareza expositiva e a clareza de princípio, a segurança e a elegância¹⁶, andam juntas, uma obscuridade no princípio sempre é transposta para

16 “Habitualmente damos o nome de *beleza*, tanto às propriedades mencionadas das figuras geométricas como também nos números, por causa de uma certa e inesperada conformidade a fins *a priori* dos mesmos para todo uso do conhecimento, proveniente da simplicidade da sua construção. Falamos, por exemplo, desta ou daquela propriedade *bela* do círculo que teria sido descoberta desta ou daquela maneira. Só que não é um ajuizamento estético aquele que nos permite achar tais propriedades conformes a fins, nem tampouco um ajuizamento sem conceito que evidenciaria

a exposição, e uma falta de clareza na exposição denuncia uma falta de atenção aos princípios, isto ocorre pelo recurso que a matemática faz à intuição. Mas na filosofia não ocorre da mesma maneira, na filosofia, onde o procedimento é puramente conceitual, discursivo, a segurança e a elegância são coisas distintas, sendo assim o filósofo deve privilegiar a segurança, a clareza conceitual ou de princípio, enquanto que a elegância ou clareza expositiva se deve muito mais a um talento pessoal do autor¹⁷, ou preferência de estilo do que, propriamente, ao método por ele empregado¹⁸. O que estava em jogo por todo o prefácio era justamente uma discussão a respeito da segurança, ou do “caminho seguro de uma ciência” para a metafísica. E é isto o que nosso filósofo pretende ter encontrado, a segurança. As considerações feitas por Kant a respeito da elegância de sua obra são tímidas e breves. Inicialmente se busca, portanto, a clareza sistemática. Isto é, a idéia segundo a qual a obra foi concebida, aquela que organiza e dá vida para a obra. O problema desta clareza é que ela exige o que Kant chama de visão de conjunto da obra, não se pode compreender de forma clara uma passagem do texto sem ter em mente o seu todo ou o seu princípio de unidade. Por exemplo, a explicação da validade objetiva do princípio de causalidade, que se encontra na Analítica dos Princípios está conectada com a dedução das categorias (que a prova), mas também será retomada na Terceira Antinomia da Dialética Transcendental (que é a contra-prova). De acordo com alguns comentadores, como Lebrun e Ménard, deve-se inclusive privilegiar a Dialética Transcendental (e não a Analítica) como chave de acesso à obra, justamente por ela ser capaz de conceder uma visão de conjunto de todos os problemas metafísicos (a imortalidade da alma, a magnitude e ordem do mundo e as provas da existência de Deus),

somente uma simples conformidade a fins *subjetiva* no livre jogo das nossas faculdades cognitivas; pelo contrário, é um ajuizamento intelectual segundo conceitos, o qual dá claramente a conhecer uma conformidade a fins objetiva, isto é, a aptidão a uma diversidade ilimitada de fins. Ter-se-ia que chamá-la uma *perfeição relativa* antes que uma beleza das figuras matemáticas. A designação *beleza intelectual* não deve ser entendida como a correta em geral, pois do contrário a palavra “beleza” teria que perder todo o significado determinado, e o mesmo aconteceria com a complacência intelectual que perderia toda a vantagem em relação à complacência sensível. É sobretudo uma *demonstração* de tais propriedades que podemos designar como bela, já que através desta o entendimento, como faculdade dos conceitos e a imaginação, como faculdade da apresentação daqueles *a priori*, se sentem fortalecidos (o que juntamente com a precisão que a razão introduz, chama-se *elegância da demonstração* [grifo meu]). Aqui ao menos todavia a complacência é subjetiva, ainda que o seu fundamento se encontre em conceitos, já que a perfeição arrasta consigo uma complacência objetiva.” *KdU* 278-9

- 17 Aqui se insere, de forma mais clara, qual o nosso interesse no problema do estilo. Kant afirma que tanto o juízo quanto a razão são órgãos e que existe um talento natural tanto num quanto noutro que precisam ser exercitados. O estilo, neste caso, é marca deste talento no julgar ou no raciocinar. Aquele que julga bem o faz com elegância. Falta, para aquele que não possui elegância, fineza, tato, cuidado, lapidação. Da mesma maneira como na arte é preciso muito exercício para dominar a forma. E a filosofia, então (enquanto filosofar), é o puro exercício da forma, ou seja, do estilo.
- 18 Uma indicação preliminar a respeito deste tema pode ser encontrado no texto de Suzuki, quando analisa a impressão que Kant (assim como Fichte) possui, por exemplo, na leitura de Rousseau, nos capítulos I e II, mas diretamente nas págs. 33-58.

quando na analítica se investigará qual o fundamento de elaboração destas questões assim como os elementos usados nas tentativas dialéticas de resolvê-los. Há portanto um sentido na organização da obra que precisamos discernir antes mesmo de iniciar nossa leitura, eis onde se encontra a dificuldade de leitura da *Crítica*. Esta clareza na idéia da obra que se expõe é, inclusive, o que permite a Kant alterar de forma tão radical algumas passagens sem alterar o fundamental de sua obra:

Estas correções acarretam para o leitor um ligeiro prejuízo, que não se podia evitar sem que o livro ficasse demasiado volumoso; com efeito, diversos assuntos, (...) tiveram de ser omitidos ou abreviados para dar lugar a uma exposição, ao que espero, mais facilmente compreensível agora e que nada alterou fundamentalmente quanto às proposições nem mesmo quanto às demonstrações; diverge, contudo, aqui e além, da edição anterior, no método de apresentação, o bastante para não poder ser nela intercalada. Esta ligeira perda, que qualquer leitor, se quiser, pode suprir pelo confronto com a primeira edição, será vantajosamente compensada, assim o espero, por uma maior clareza. Observei com grata satisfação em diversas obras vindas a público (já a propósito de recensões de certos livros, já de trabalhos especializados), que o espírito de profundidade não se extinguiu na Alemanha, apenas temporariamente foi abafado pela moda de uma liberdade de pensar com foros de genial e que as espinhosas sendas da crítica, que conduzem a uma ciência da razão pura, ciência escolástica, é certo, mas a esse título perdurável e por isso altamente necessária, não impediram inteligências corajosas e lúcidas de as trilhar. A esses homens de merecimento, que à profundidade de visão aliam o talento de uma exposição luminosa (que não presumo possuir), deixo encargo de aperfeiçoar o meu trabalho, no que ele possa ser ainda, de onde em onde, deficiente; pois, neste caso [o da falta de clareza], não há o perigo de ser refutado, mas o de não ser compreendido. (BXLII)

Quando posições filosóficas opostas se dispõem a dialogar, travar conhecimento uma da outra igualmente corrigindo e cedendo em seus argumentos e teses: aí podemos reconhecer a racionalidade. Ora, a marca fundamental da racionalidade não é uma tábua de mandamentos lógicos mas a capacidade de arrazoar. Devemos reconhecer a finitude de nosso conhecimento. Tal reconhecimento deve resultar na autoconsciência que o investigador possui dos limites e horizontes de sua pesquisa e numa determinada modéstia filosófica. Por mais certo que um investigador esteja de sua posição não podemos confundir esta certeza filosófica com a certeza que o matemático possui ao resolver uma equação; a certeza matemática permite um certo grau de irredutibilidade, a filosófica não. Em filosofia, muitas vezes, temos dificuldade de dizer se nosso interlocutor compreendeu ou não nosso argumento, quanto mais se nós compreendemos

sua contestação ou dúvida. Neste caso já estamos diante da diferença descrita por Kant entre conhecimento objetivamente filosófico e subjetivamente filosófico. Quando nos preocupamos com a compreensão de nosso interlocutor estamos preocupados com esta diferença, não queremos simplesmente saber se nosso interlocutor concorda conosco, mesmo porque não há um objeto a partir do qual possamos concordar. Nosso “objeto” permanece virtual, subjetivo; ele é construído na própria interpretação. Aprender a filosofar significa compreender que a filosofia nunca passou de uma ideia, de uma tarefa. Não se trata de assumir posições doutrinárias e defendê-las com unhas e dentes, os filósofos não precisam de defesas. Se trata de encontrar nestes discursos, nestas narrativas, nestas instruções; os princípios, os elementos ou os aspectos que nos façam compreender o nosso mundo. A clareza de conceito (assim como a clareza de estilo) se tornam, portanto, uma tarefa fundamental da filosofia a partir de agora. Por estas duas clarezas podemos entender o *estilo escolástico* (clareza conceitual) e o *estilo popular* (clareza de estilo).

Por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes [*Quellen*] como da sua extensão [*Umfanges*] e limites [*Grenzen*]; tudo isto, contudo, a partir de princípios [*Prinzipien*]. (AXII)

Aqui se torna evidente que a questão fundamental da *KrV* é uma crítica “da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral (...)” Ou seja, que o tema da Crítica é uma investigação das fontes, extensão e limites da metafísica; mas esta investigação levada a cabo cientificamente ou sistematicamente i.é, a partir de princípios [*Prinzipien, Grundsätzen*]. Assim, ao investigar o significado de metafísica Kant está, ao mesmo tempo, pondo à prova tudo o que se queira chamar de *metafísica*. Este é o nome de uma obra posterior à *KrV* e que procura se mostrar como uma “introdução popular” a ela, falo dos *Prolegômenos a toda a metafísica futura que se queira apresentar como ciência* (1783).

Assim, enveredei por este caminho [*Wegen*], o único que me restava seguir e sinto-me lisonjeado por ter conseguido eliminar todos os erros que até agora tinham dividido a razão consigo mesma, no seu uso fora da experiência. Não evitei as suas questões, desculpando-me com a impotência da razão humana; pelo contrário, especifiquei-as completamente, segundo princípios e, depois de ter descoberto o ponto preciso do mal-entendido da razão consigo

mesma, resolvi-as com a sua inteira satisfação. Não dei, é certo, àquelas questões as respostas que o exaltado desejo dogmático de saber poderia esperar, pois é impossível satisfazê-lo de outra forma que não seja por artes mágicas, das quais nada entendo. Tampouco residia aí o objeto do destino natural da nossa razão; o dever da filosofia era dissipar a ilusão proveniente de um mal-entendido, mesmo com risco de destruir uma quimera tão amada e enaltecida.

Com vistas a isso, procurei dar a maior atenção à questão do rigor, e atrevo-me a afirmar não haver um só problema metafísico, que não se resolva aqui ou, pelo menos, não encontre neste lugar a chave da solução. Com efeito, a razão pura é uma unidade tão perfeita que, se o seu princípio não fosse suficiente para resolver uma única questão de todas aquelas que lhe são propostas pela sua natureza, haveria que rejeitá-lo, pois não se poderia aplicar a qualquer outra com perfeita segurança.

Ao falar assim, julgo perceber na fisionomia do leitor um misto de indignação e desprezo por pretensões aparentemente tão vaidosas e imodestas; e, contudo, são incomparavelmente mais moderadas do que as de qualquer autor do programa mais vulgar, que pretende, por exemplo, demonstrar a natureza simples da *alma* ou a necessidade de um primeiro *começo do mundo*; realmente, tal autor assume o compromisso de estender o conhecimento humano para além de todos os limites da experiência possível, coisa que, devo confessá-lo com humildade ultrapassa inteiramente o meu poder; em vez disso, ocupo-me unicamente da razão e do seu pensar puro e não tenho necessidade de procurar longe de mim o seu conhecimento pormenorizado, pois o encontro em mim mesmo e já a lógica vulgar me dá um exemplo de que se podem enunciar, de maneira completa e sistemática, todos os atos simples da razão. O problema que aqui levanto é simplesmente o de saber até onde posso esperar alcançar com a razão, se me for retirada toda a matéria e todo o concurso da experiência. (AXII-XIV)

Poderíamos resumir o teor dessas passagens com a questão: como interpretar obras filosóficas? Mas, como esboçamos acima, “[não] se deverá esperar aqui uma crítica de livros e sistemas da razão pura”, quer dizer, a questão não é como devemos avaliar a coerência interna de uma obra, a articulação das partes do sistema, a organização e estrutura do texto¹⁹, mas por outro lado, com que princípios e critérios podemos avaliar a obra em sua totalidade²⁰, isto é, seu valor

19 Mesmo porque, a partir do momento em que se subtrai o valor doutrinário de uma obra filosófica, já não se questiona mais pela sua coerência lógico-formal, pois tal coerência não prova a efetividade do objeto ao qual o sistema se refere. O sistema deve ser entendido, mormente, como um sistema de coordenadas, cuja referência é exterior ao próprio sistema e, em certo sentido, independente dele. O sistema nunca pode provar a realidade de seu objeto. Como exemplo podemos citar a relação que os filósofos do idealismo alemão tinham com Espinosa, seu sistema era perfeito, mas dogmático, ou seja; aceitava como efetiva uma existência que o próprio sistema não prova: a da substância como coisa em si. A questão que se nos coloca é, que sentido ou que valor pode possuir para nós uma obra cujo objeto é problemático?

20 Vale lembrar que a ideia do todo como o autor mencionará adiante está intimamente ligada com a ideia de sistema e de organismo. Um organismo, no entanto, não é uma mônada, um organismo fechado em si mesmo, mas está em relação com outros organismos e com seu meio ambiente, virtualmente com o universo inteiro. É pensando nestas noções delicadas de equilíbrio entre o todo da obra e sua relação com o mundo vivido que a hermenêutica vem em nosso

racional²¹. Quando não se pode mais disputar [*Streit*] acerca de um objeto, qual deve ser o procedimento filosófico, que critério devemos tomar, que regras para resolver a disputa? A ausência de um objeto transforma a filosofia numa arena de disputas infundáveis? É possível falar em progresso na metafísica? Em probidade científica, em método das ciências humanas?

Cabe mencionar a famosa carta a Garve de setembro de 1798 onde Kant afirma a dupla importância da Antinomia, em primeiro lugar ele afirma que foi a cosmologia quem “o despertou de seu sono dogmático”, justamente por seu caráter antinômico. Em segundo lugar diz a Garve que, caso a *Crítica da Razão Pura* fosse escrita em estilo popular (e não escolástico) o lugar para se começar a exposição do problema da razão pura seria a Antinomia. Quer dizer, a correta compreensão do problema posto pela Antinomia é a chave da compreensão da *Crítica* como um todo. O problema da possibilidade dos juízos sintéticos a priori se torna claro ali onde a razão entra em conflito consigo mesma ao tentar formular juízos desta espécie. Vejam que mesmo a declaração de que “a razão entra em conflito consigo mesma” usada no Prefácio à segunda edição da *Crítica* encontra igualmente seu lugar na Antinomia e no todo do sistema crítico ao encaminhar o asseguramento de um locus para a liberdade e para um uso moral da razão pura (o que é o tema da 3ª Antitética).

A leitura da *Crítica da Razão Pura* apresenta complicações de organização e estilo, por conta do ponto de vista escolástico adotado pelo autor.²² Entendo que a *Crítica* consiste na exposição textual de um movimento da razão. Isto é, na revolução copernicana. Não fala do ponto de vista da subjetividade transcendental ela mesma mas procura mostrar ao leitor como esta subjetividade constituidora dos objetos do conhecimento se posiciona e assume o seu lugar. Neste sentido a tendência de interpretar a *Crítica* como uma teoria do conhecimento (como uma doutrina). Mas ela não é simplesmente uma teoria do conhecimento, como se sua estrutura fosse

auxílio.

- 21 Sei que pode parecer estranho falar, neste ponto, em valor racional de uma obra; o termo é ambíguo, para muitos, creio, a coerência textual, a obediência às regras lógicas, a unidade de sentido; tudo isto são elementos da racionalidade, mas não *apenas* isto, há algo mais. A *Crítica* – nas palavras de Lebrun – não nos ensina uma nova verdade, ela não é mais um sistema de coordenadas melhorado, ela nos ensina a pensar de uma outra maneira. Nisto reside a “revolução na maneira de pensar” kantiana. Em mostrar que, para operar sínteses a razão precisa de algo mais além da coerência lógica, a lógica não possui valor ontológico, o princípio de contradição, do terceiro excluído e o princípio de razão não provam a existência de nenhum objeto. A razão precisa da experiência, da intuição, do hábito para poder unificar conceitos.
- 22 *Estilo escolástico* para Kant se opõe ao *estilo popular*. Eu relaciono o estilo escolástico com a ideia que tenho apresentado aqui de doutrina enquanto o estilo popular procura uma maneira mais literária e ensaística. O estilo popular segundo a *Lógica* parte do “interessante” e serve para o “divertimento”, embora tenha como fundamento uma investigação escolástica.

de uma descrição pura e simples das faculdades do conhecimento. A *Crítica* se apresenta, como diz seu nome, como uma crítica, ou seja, ela toma para si a tarefa de criticar e questionar uma determinada maneira de se lidar com objetos na metafísica (para falar a linguagem do prefácio à segunda edição). Esta maneira de lidar com objetos, quando tomamos o objeto como regra e critério do nosso conhecimento, deverá no percurso do texto ser substituída por outra: aquela em que o sujeito se torna a regra e critério do conhecimento. Este movimento (da passagem do ponto de vista do objeto para o ponto de vista do sujeito) desaparece quando consideramos a crítica como uma mera recensão dos conceitos do entendimento, ou como mera teoria do conhecimento. E ao desaparecer este movimento perde-se também de vista o sentido de várias passagens onde o autor discute problemas como a cientificidade da metafísica: a Dialética Transcendental, a Doutrina do Método. Criticar a razão pura consiste num movimento, num “passo atrás”. Quando se depara com determinados problemas, aqueles da Dialética Transcendental, a razão se encontra sem saída, incapaz de seguir adiante com seus propósitos. Se afunda num abismo de paradoxos e contradições. Ora, ao invés de insistir na mesma velha maneira de resolver estes problemas Kant propõe ao leitor uma mudança de perspectiva, uma abertura de horizontes, uma mudança na maneira de se colocar os problemas. Talvez, esta é a hipótese da crítica, aí se encontre, afinal, a solução. Mas a construção final do texto kantiano não segue estes passos de 1) Objeto, 2) Colocação do Problema, 3) Revolução copernicana e 4) Sujeito. Mostrando a mudança de perspectiva (do objeto ao sujeito como critério do conhecimento) que a *Crítica* espera operar no seu leitor. Na Analítica Transcendental Kant lida confusamente com os passos 2, 3, e 4. E na Dialética Transcendental lida, de uma maneira um pouco mais clara com os passos 1 e 2. De tal maneira que no prefácio da segunda edição da *Crítica* ele diz (antes de comentar a terceira antinomia) “Suponha que a distinção entre fenômeno e coisa em si não tivesse sido feita... etc”. Quer dizer, no meio do livro, na Dialética Transcendental, o autor quer que retornemos à perspectiva do objeto como critério do conhecimento coisa que ele já teria “refutado” na Analítica. O que faz com que alguns digam que a Dialética é um capítulo supérfluo na *Crítica*, dispensável de um ponto de vista “estruturalista”. Ela não seria mais do que um apêndice ou um exercício exemplar da doutrina que foi fundamentada na analítica. Quando, na verdade, segundo nossa leitura a dialética se torna o caminho que conduz à *doutrina crítica*. Mesmo na analítica, quero dizer, Kant não dá conta de responder como é possível pensar um

todo da experiência ou uma totalidade do mundo. É necessário pensar o mundo como uno, e é necessário pensar a experiência como o conteúdo deste mundo, mas esta necessidade de pensar desta maneira a experiência não pode ser fornecida pelo entendimento. Quem fornece esta unidade é a razão, e é por isso que se deve dar importância para o chamado *uso regulativo das ideias transcendentais*.

Comentamos acima algumas diferenças entre a Antinomia e as outras ideias dialéticas. Além disso mencionamos que existe uma diferença estrutural entre elas. Tanto no Paralogismo quanto no Ideal transcendental o procedimento adotado é o de uma refutação de teses. Claro que se pode argumentar que a reconstrução kantiana destas teses é tendenciosa (e problematizar a refutação kantiana do ponto de vista argumentativo), mas ao menos o espírito destes capítulos conduzem nesta direção. Existem inúmeras pesquisas que discutem essas questões e não é meu propósito esse aqui. Quero apenas explicar que a Antinomia não consiste em uma mera refutação. A estrutura da antinomia é a de uma fenomenologia da revolução copernicana. Quando falo sobre a estrutura não é acerca da ideia mas do texto (como se a estrutura da ideia fosse diferente nos três tipos de ilusão dialética), falo aqui apenas da estrutura da exposição. Esse foi o motivo pelo qual acima tergiversamos tanto em torno da diferença entre estilo popular e escolástico e também discutimos as passagens da crítica onde Kant faz uma metainterpretação da mesma. O filósofo depois de esvaziar a filosofia de seus objetos põe em evidência o próprio texto filosófico como um fenômeno ou como o rastro e resultado de uma experiência da qual não se pode falar²³. Essa experiência intelectual não significa nada mais do que o trabalho artesanal de construção subjetiva do edifício do conhecimento. Tal trabalho é irrealizável, este é o motivo pelo qual Kant denomina as ideias transcendentais princípios regulativos pois, no limite, elas não proporcionam conteúdo ao nosso conhecimento, mas, ao contrário, apenas uma tarefa aparentemente infinita. Quando digo aqui “trabalho artesanal de construção subjetiva” me refiro ao fato de que o resultado da execução desta tarefa é, num certo sentido, uma obra singular, produto de uma razão concreta ou encarnada. Examinaremos adiante, no capítulo sobre a

23 O texto filosófico não reproduz, como no matemático ou científico, fórmulas que correspondem de maneira “inequívoca” àquilo que se pretendia ou queria dizer. Sei que quando falamos em filosofia recorrer ao que o filósofo “quis” ou “pretendeu” dizer pode parecer problemático, mas o próprio Kant recorre a este expediente em seu comentário da ideia platônica e a própria hermenêutica (tanto a de Dilthey quanto a de Gadamer) herdará de maneira muito coerente este conceito. Veremos isto no capítulo em que comentaremos esta passagem da introdução à dialética transcendental.

Arquitetônica o significado da subjetividade (ainda que racional) do conhecimento filosófico. Novamente a expressão estrutura aqui, portanto, se refere à estrutura do sistema (e da exposição do mesmo) mais do que à essência deste ou daquele elemento, neste caso, das ideias transcendentais.

No caso da Antinomia, diferente daquela refutação de teses e argumentos ocorrida na exposição das outras ideias dialéticas, a estrutura expositiva obedece uma ordenação por passos. Tais são justamente os passos da revolução que mencionamos. Acontece aqui uma mudança de perspectivas, e é esta mudança que o autor denomina “prova indireta” da validade da dedução transcendental realizada na Analítica. Passa-se da perspectiva do objeto pensado como coisa em si, para a perspectiva do objeto pensado como fenômeno, e a chave desta passagem (e por conseguinte a única possibilidade de resolver o conflito antinômico) é o idealismo transcendental. A Crítica gira em torno da doutrina do idealismo transcendental, a Analítica prova este idealismo diretamente enquanto a Dialética constitui uma prova indireta, algo como uma contraprova ou uma prova real. Neste caso o interesse é mostrar como a ausência da distinção entre fenômeno e coisa em si pode conduzir a razões a problemas insolúveis deste ponto de vista, e como a distinção torna possível uma solução satisfatória de acordo com os princípios e exigências racionais.

Todos os capítulos que seguem a antitética obedecem esta lógica e podem, portanto, ser divididos em três grupos. Primeiramente, as seções três e quatro mostram a existência de uma polêmica que foi gerada por um conflito dialético no interior da própria razão. No caso ainda a quarta demonstra a obrigatoriedade da razão em resolver este conflito. Em segundo lugar, na quinta seção a própria razão dogmática (cética) propõe um problema diante da antinomia de teses criada pela mesma razão pura. Ou seja, a incapacidade da razão em resolver este problema. Por fim, da sexta seção em diante Kant explica como o idealismo transcendental soluciona o problema da Antinomia através de uma mudança de perspectiva: a revolução copernicana ou a distinção entre fenômeno e coisa em si. No capítulo que segue analisaremos estes três passos da seguinte maneira: 1) Conflito entre entendimento (na regulação da natureza) e da razão (na sua busca pelo incondicionado). 2) Incapacidade porém obrigatoriedade de a razão resolver este

conflito. 3) Distinção entre fenômeno e coisa em si como chave para resolver a dialética cosmológica.

2.2) A doutrina clássica do objeto e o conceito kantiano de conhecimento.

Thought has one vice. He coins a word to describe it – *to thing*. – Fernando Pessoa

Levemos adiante a intuição nietzscheana de que os conceitos de sujeito e substância surgem a partir do sujeito gramatical e do substantivo. Dentre as palavras que os gramáticos chamam “nomes” estão os adjetivos, os pronomes e os substantivos. Dessas três classes a que, talvez, seja mais difícil compreender o motivo daquele batismo sejam os adjetivos. Os adjetivos, pensamos, designam qualidades e não nomes. Bem, suponhamos que tenho duas canetas diante de mim. Uma caneta é preta, a outra é vermelha. Aqui as palavras “preta” e “vermelha” foram usadas como adjetivos e qualidades que caracterizam os objetos com o mesmo nome, com o mesmo substantivo. Agora, se digo “a vermelha” e “a preta” as palavras que anteriormente designavam as qualidades de dois objetos distintos, designam, não mais estas qualidades, mas os próprios objetos. Assim como os pronomes, então, os adjetivos ocupam o lugar do substantivo servindo como *nome* para a coisa. A diferença, portanto, entre o substantivo e os outros nomes é que o primeiro sempre se refere a uma coisa, enquanto os pronomes e adjetivos o fazem apenas indiretamente tendo de primeiramente ser atribuídos aos substantivos (ou às coisas) para depois poderem se referir a essas mesmas coisas. Significa que nós *coisificamos* uma qualidade ao substantivá-la. Todo o tempo falamos de coisas. Encontramos e lidamos com coisas. De tal modo que as coisas (*res, tá pragmata*) são nosso critério de realidade e concretude. A ideia de doutrina, penso, gira em torno do conceito de coisa. E se calca na ilusão do substantivo como uma referência, por assim dizer, rígida às coisas. Talvez até a doutrina platônista (e, depois dela, todas as doutrinas) das ideias possa ser interpretada assim. Toda e qualquer locução adjetiva que atribuímos ao substantivo ideia, através dos sintagma “ideia de...”, constitui, na verdade, um processo de substantivação daquilo que se atribui à ideia. Tomemos o adjetivo “pesado”, por exemplo. Quando digo “ideia de pesado” ou “de peso” e falo dela como “o peso” ao invés de designar um objeto concreto como em “o livro pesado, o pesado” falamos de uma coisa em si: o peso; como se houvesse algo que (independentemente das coisas que podem ou não serem

pesadas) fosse o próprio peso, a *coisa peso*. Essa ilusão é a de que todo substantivo se refere a uma coisa, e que depois pode ser atribuída a tudo, através de processos de substantivação.

Aqueles discursos que atingem e lidam com coisas são os que podem, hora ou outra, se tornar doutrina. Quando pensamos em doutrina falamos de um conhecimento rigoroso, de certeza, de uma construção discursiva que a partir de seu encadeamento lógico e de seus fatos e dados pretende se referir às coisas, à realidade. Suzuki diz o seguinte acerca da diferença entre *Crítica* e *Doutrina*: “(...) doutrina – ciência fundada em preceitos rigorosos – e crítica – saber que não se aprende por meio de regras.” (Suzuki, 20) A noção de rigor e de segurança, neste caso, se refere (como em Descartes) a esta garantia de que nossas palavras (e assim nossos pensamentos) se referem às coisas. Assim entendendo o procedimento, nas *Meditações*, de primeiramente provar a existência coisal do eu, e depois a existência coisal de Deus para só então provar a existência coisal das coisas. Há uma ilusão dogmática em 1) o eu possuir mais substancialidade (como coisa) do que as coisas no mundo. 2) Pensar que é possível, através de um encadeamento lógico-discursivo (apenas pensando, refletindo e falando) é possível *transferir* essa coisalidade do eu para Deus e para as coisas exteriores. Tudo isto apenas pelo discurso, pelas palavras.

Um discurso que pretende ser rigoroso é um discurso que pretende dizer “a verdade” naquele sentido clássico de “correspondência” entre pensamento e coisa. Um discurso rigoroso, e por isso mesmo doutrinário, é um discurso onde nossas palavras correspondem às coisas do mundo, às coisas “reais”. Kant, no entanto, nos coloca um problema que é: como podemos, apenas pelo discurso, apenas pelo pensamento, pensar atingir as “coisas reais”, ou, as coisas-em-si? E a resposta kantiana, bem conhecida, é: não podemos! Todo conhecimento das coisas é intuição empírica e conceito puro, é unidade sintética *a priori* e multiplicidade sensível. Se queremos manter o rigor, se queremos produzir doutrina, precisamos recorrer ao sensível e ao empírico, apenas o conceito e as idéias, a razão pura, produz discursos vazios, lógicos, coerentes e consistentes; mas que não passam de fábulas transcendentais, sonhos filosóficos e mesmo *delírios metafísicos*. Agora comentarei um pouco a “amarração” kantiana entre sensibilidade e entendimento, mas o propósito deste trabalho é comentar não o rigor científico que Kant assegura para a Física e a Moral, mas *o que resta* da filosofia. Veremos que mesmo esse

enrijecimento, este rigor, essa certeza e científicidades não fazem jus à natureza da razão, que num certo sentido ela sempre procura “algo mais”, sempre busca o incondicionado, a totalidade absoluta da série de condições. Esta *busca*, descrita adiante, constitui uma *nova atitude filosófica* que não se pauta mais pela coisa, e pela verdade mas por um tipo de jogo (com regras próprias) que escapa das pretensões de certeza da Ciência, mas que no entanto não deixa de ter seu próprio rigor. Segundo o autor essa ilusão também faz parte da natureza da razão, não por que a razão é enganosa mas por que ela precisa, em seu funcionamento normal de um *focus imaginarius*, de um ponto de fuga a partir do qual ela consegue desenhar o sistema da experiência. O enganoso neste caso é pensar que esse horizonte, que não passa de uma linha imaginária, é uma linha real que separa céu e mar. Essa linha surge quando o próprio entendimento construindo seu edifício do conhecimento pela experiência pensa poder unir, de uma vez por todas, toda a multiplicidade da experiência, da percepção e da intuição num único sistema do conhecimento. Ou seja, toma uma estrutura ideal pela soma de toda a experiência possível, uma unidade ideal pela soma de toda multiplicidade sensível.

Assim, o questionamento que pode ser considerado como pano de fundo para as investigações de Kant, não sendo explicitamente visado por ele nos termos platônicos, é o da *unidade da multiplicidade* sensível. Há uma multiplicidade que é dada à nossa sensibilidade, mas com ela não é, nem pode ser dada uma *unidade*. A unidade não pode ser *dada* sensivelmente em lugar algum, ela somente pode ser pensada como proveniente de uma fonte não-sensível. Caso esta fonte institua a unidade de forma arbitrária²⁴, como querem os empiristas, não existe conhecimento propriamente dito, apenas um agregado de impressões sensíveis ou sensações associadas contingentemente. Já Platão, assim como outros filósofos, estabelece um modo não-sensível de relação com as coisas, o inteligível. Nesse modo de relação a unidade (que é o propriamente singular) de cada coisa nos é fornecida antes²⁵ que a própria coisa sensível o seja. Ao aparecer o sensível, só podemos identificá-lo enquanto tal por referência desse aparecimento àquela unidade originária da idéia. É ponto pacífico que há uma multiplicidade sensível, quer ela

24 “Finalmente, posso representar-me diferentes coisas (substâncias) constituídas de tal modo que o estado de uma acarreta uma consequência no estado de outra e isto reciprocamente; mas que semelhante relação possa ser atribuída a coisas quaisquer não pode ser absolutamente depreendido destes conceitos, os quais contêm uma síntese meramente arbitrária.” B268-9

25 Por exemplo na doutrina platônica da reminiscência, na qual eu antes conheço as coisas na inteligência para depois reconhecê-las através da sensibilidade. Ora, o “a priori” é um tipo de “antes”.

seja mera aparência quer sejam as próprias coisas. Para Kant, semelhantemente, podemos falar de uma multiplicidade sensível, assim como de uma unidade de articulação inteligível. Por outro lado, Kant não conta com determinados elementos que ele chama de “místicos” (cf. B371, nota; também *Prolegômenos* p. 188, nota) para explicar a realidade do múltiplo ou seu modo de doação.²⁶ A maneira como Kant caracteriza a multiplicidade é a seguinte:

O múltiplo das representações pode ser dado numa intuição simplesmente sensível, isto é, que não seja mais do que receptividade, e a forma desta intuição pode encontrar-se *a priori* na nossa capacidade de representação, sem que seja algo diferente da maneira como o sujeito é afetado. (B129)

E qual é a maneira como o sujeito é afetado? São as formas puras da intuição: espaço e tempo. E no entanto essas mesmas intuições, nos dirá Kant adiante (cf. §26 B160, nota), não nos fornecem, isoladamente, um conhecimento. É preciso algo mais, são necessários os conceitos puros do entendimento, ou ao menos uma unidade originariamente sintetizante para transformar o mero múltiplo fornecido pela intuição pura num conhecimento.²⁷ Aqui se fala de uma relação entre pensamento (os conceitos, ou a apercepção) e o múltiplo que é fornecido pela intuição. Quero agora aproximar a leitura que se pode fazer da dedução transcendental (que fala dessa unidade originariamente sintética) e da experiência possível de uma possível interpretação da ideia kantiana de *mundo*.

26 Podemos ver uma inversão ocorrida em Kant. Pois nele o conhecimento singular é propriamente fornecido pela intuição sensível (B377), enquanto em Platão, ao menos no modo como Kant interpreta-o, é a idéia quem representa um indivíduo (B596: “O que para nós é um ideal era para Platão uma *idéia do entendimento divino*, um objeto singular na intuição pura desse entendimento, a perfeição suprema de cada espécie de seres possíveis e fundamento originário de todas as cópias no fenômeno”).

27 “Deste modo, a mera forma da intuição sensível externa, o espaço, não é ainda absolutamente um conhecimento; apenas dá o múltiplo da intuição *a priori* para um conhecimento possível. (...)” B137-8

2.2.1) O encontro: explicação do conhecimento segundo uma metáfora.

Palavra prima
 Uma palavra só, a crua palavra
 Que quer dizer
 Tudo
 Anterior ao entendimento, palavra.
 -Chico Buarque

A vida é a arte do encontro, embora haja tanto
 desencontro pela vida.
 -Vinicius de Moraes

Encontro significa a coincidência ou a correspondência entre as palavras e as coisas, entre o objeto e o sujeito ou entre o conhecimento e a realidade. É, em resumo, verdade. Ao invés de simplesmente afirmar que existe conhecimento do incondicionado (doutrina dogmática) ou que não existe (doutrina cética) Kant escreve a *KrV* que é sua maneira de responder a esta questão da verdade metafísica pensada como correspondência ou encontro. Podemos ver o âmbito dessa questão através da expressão de Novalis: "*Procuramos* em toda parte pelo incondicionado, mas *encontramos* sempre apenas coisas."²⁸ Ela resume de forma sucinta toda a crítica kantiana, e apesar da ambiguidade (que a rigor é intencional), podemos ver uma precisão no uso dos termos que é profundamente esclarecedora. Torres Filho verte *suchen* por "procuramos"²⁹. Mas o sentido da palavra alemã poderia ser também *buscamos*. Em geral os motivos para envolver-se numa busca são mais nobres do que aqueles que levam alguém a uma mera procura. Via de regra, a procura é por uma coisa que se perdeu ou por algo de que já se possui um saber prévio determinado; ainda que este saber seja vago, na procura *sabe-se* o que se quer, o que se procura. Por exemplo, um livro numa estante, uma pessoa num local de encontro, a agulha no palheiro ou um dedal na grama. Já a busca possui um caráter diferente naquilo que a move. Busca-se, por exemplo, a cura de uma doença, produzir uma bela escultura, resolver uma equação matemática. Quero dizer que o que se busca é algo que não se possui (nunca se possuiu) e que não se sabe o que é. A diferença entre a busca e a procura pode ser meramente subjetiva, cada pessoa encara distintamente os fins e os meios para estes fins. Mas podem haver coisas que estejam originariamente fora do horizonte

28 Wir *suchen* überall das Unbedingte, und *finden* immer nur Dinge. *Blütenstaub* § 1

29 Aliás, numa riquíssima tradução dos textos de Novalis para a coleção por ele dirigida homônima ao do livro de Novalis, qual seja: *Pólen*.

de uma procura. Tal é o caso com os objetos da metafísica, e mesmo com isto que está no âmbito que Kant chama de *transcendental*. Significa que qualquer um que empreenda uma procura neste âmbito, como se o que ele fosse encontrar fossem objetos, coisas, não encontrará *nada*, ou (o que é pior) encontrará *coisas*³⁰ e não o que procurava – mas que propriamente só poderia ser objeto de uma busca. É preciso aperceber-se de que não é uma procura isto que fazemos, mas uma busca.

A procura pressupõe que um conhecimento ou objeto existe, é dado: a tarefa é encontrá-lo. A busca pressupõe que o tal objeto ou conhecimento não existe, ou ao menos não como uma coisa (*Ding*) mas como uma não-coisa, como um incondicionado (*Unbedingtes*, arquétipo). No primeiro caso a tarefa é encontrar um objeto dado, no segundo é inventá-lo, produzi-lo de acordo com o arquétipo: transformar uma ideia incondicionada em algo real, tangível, palpável, como nas obras de arte (e no caso da filosofia esse tangível e palpável são meras palavras). Essa distinção entre procura e busca corresponde a uma outra de feição kantiana, entre conhecimento histórico (que toma o saber como algo dado, ou seja: procura) e o conhecimento racional (que produz seu próprio conhecimento a partir daquele que é dado, se tornando, assim, busca). Examinaremos mais de perto essa distinção kantiana adiante, no capítulo acerca do conceito de filosofia na Doutrina do Método.

Quando se nota a diferença muito se esclarece, e vemos como a tradução de Torres Filho era acertada: *tudo* o que podemos *encontrar* são *coisas*.³¹ E no entanto, Novalis ainda fala de uma

30 Numa palavra, *coisificará*, do verbo *coisificar* (*to thing*), algo que não é uma coisa. (cf. BXXIV assim como BXXIX-XXX, citados adiante)

31 Reproduzo aqui, na íntegra, a nota ao fragmento 1 das *Observações Entremescladas* feita por Torres Filho: “1 O texto em alemão é mais expressivo, pois joga com a contraposição dos cognatos *Ding* (coisa) e *un-be-dingt* (incondicionado). Quem primeiro chamou a atenção para essa relação, vendo nela um profundo segredo filosófico que a linguagem ostenta, foi Schelling, num de seus primeiros livros, *Sobre o eu como princípio da filosofia ou O incondicionado no saber humano* (1795). Ali, no §3, o filósofo escreveu: 'A formação filosófica das línguas, que ainda se torna visível eminentemente nas antigas, é um verdadeiro prodígio operado pelo mecanismo do espírito humano. Assim, nossa palavra alemã *Bedingen* [condicionar], até agora usada inintencionalmente é, de fato, juntamente com seus derivados, uma palavra primorosa, que contém quase o inteiro tesouro da verdade filosófica. *Bedingen* se chama a ação pela qual algo se torna coisa [*Ding*], *bedingt* o que é feito coisa, donde se evidencia ao mesmo tempo que nada *pode ser posto por si mesmo como coisa*, i. e. que uma coisa incondicionada [*unbedigtes Ding*] é uma contradição.' O problema do incondicionado havia sido posto no primeiro plano pela filosofia crítica de Kant: problema insolúvel, pois, sendo inalcançável, o incondicionado é uma exigência intrínseca da razão; só ele evitaria o absurdo da regressão infinita na série de condições. Notar que Novalis sublinha os dois verbos, chamando a atenção para o jogo cruzado de contraposições no interior da frase. No *Borrador Universal* (n°314), Novalis se refere a este fragmento escrevendo: 'Cada expectativa sempre iludida e sempre renovada aponta em direção a um capítulo da doutrina-do-futuro [*Zukunftstehre*, disciplina da Enciclopédia que também poderia chamar-se *cosmogogia*]'.”

expectativa ou de um anseio (*Sehnsucht*). Kant chama isto também de uma exigência da razão. Todo questionamento filosófico possui o caráter da busca. Não é uma busca perguntar por algo de que já se sabe a resposta. Pergunta-se, e a própria formulação da questão deve causar espanto. Damo-nos conta de que não se possui a resposta “na manga”, à maneira de um truque ou de uma brincadeira infantil. Na busca há uma seriedade incontornável. Ela se funda numa necessidade e o próprio buscar já é um compreender e mostrar esta necessidade. Kant mesmo usa a expressão “aspiração incansável” [*heimgesucht*] ao falar sobre o desejo da razão de encontrar o “caminho seguro de uma ciência” para a metafísica.

Porque será então que ainda aqui não se encontrou o caminho seguro da ciência? Acaso será ele impossível? De onde provém que a natureza pôs na nossa razão a aspiração incansável (*heimgesucht*) de procurar esse caminho como um dos seus mais importantes desígnios? Mais ainda: quão poucos motivos teremos para confiar na nossa razão se, num dos pontos mais importantes do nosso desejo de saber, não só nos abandona como nos ludibria com miragens, acabando por nos enganar! Ou talvez até hoje nos tenhamos apenas enganado no caminho; de que indícios nos poderemos servir para esperar, em novas investigações, sermos melhor sucedidos do que os outros que nos precederam? (BXIV)

Pois nas ciências constituídas, à diferença da metafísica, esse caminho seguro conduziu às coisas. Mas ainda que a metafísica, considerando que até seu modo de encontrá-lo possa ser diferente, não conduza às coisas (não seja uma doutrina), ao menos este “não encontrar” pode ser visto à maneira de uma coisa (como uma *doutrina crítica*). A questão levantada por Kant possui o caráter da busca, ele a considerou com a seriedade adequada e foi o fato de “encontrar”³² a resposta nestes termos que fez de seu orgulho um orgulho filosófico. Ele se ufana por diversas vezes de ter constituído, com sua Crítica, um patrimônio, um legado para a posteridade. Aquilo que buscamos por toda a parte e que nos impele para a metafísica, fazendo com que Kant a questione dessa forma – é isto que ele e Novalis chamam de incondicionado. Eles e todo o idealismo alemão – incluindo Schopenhauer.

32 Insisto na ambigüidade desta expressão aqui. Pois se pode dizer que Kant encontra algo com sua crítica, que são os limites da razão e do conhecimento humano, e este limite por ele encontrado é justamente a diferença entre a busca e a procura tal como mencionamos acima. O método constituído das ciências funciona como aquele “saber prévio” que constitui toda procura. E o que Kant garante com sua Crítica é justamente um determinado âmbito desde o qual não se possui saber prévio algum. Pois toda nossa estrutura prévia de conhecimento (as formas de espaço e tempo e as categorias) são apenas *para* a experiência possível. Ou seja, todo nosso saber prévio é uma estrutura de procura de coisas. Mas se garante, também, com a crítica, o direito de se fazer *buscas*. Ainda que tudo o que se possa *conhecer* sejam coisas (fenômenos) elas não são tudo o que *há...* (de onde, talvez, a necessidade de duas outras críticas).

Mesmo com todas as percepções possíveis, vocês permanecem sempre presos sob condições, seja no espaço ou no tempo, e não chegam a nenhum incondicionado que lhes permitisse estabelecer se ele deve ser colocado no começo absoluto da síntese ou em uma totalidade absoluta da série sem qualquer começo. (B511)

Só podemos encontrar coisas (*Dingen*) mediante condições (*Bedingung*), quais sejam, as condições de uma experiência possível: intuição e conceitos. O incondicionado (*Unbedingte*) está, por definição, fora da possibilidade do ser-encontrado, ele não é uma coisa. Logo não é nem fenômeno (coisas na medida em que estão submetidas a condições do conhecimento), nem coisa em si (coisas independentes das condições do conhecimento). No primeiro caso não é incondicionado, no segundo não é um conhecimento (que só pode ocorrer mediante condições).³³ Mas enquanto houver um conhecimento condicionado das coisas persiste a pergunta pelo incondicionado. Este é o significado do “por toda a parte”. Onde quer que haja coisas pode-se perguntar pela *condição incondicionada* delas, ou, na fórmula clássica, pela condição absoluta da série de condições. Do incondicionado dizemos que está em toda e nenhuma parte. Tudo o que podemos conhecer são fenômenos. Mas a Crítica nos garante o direito de *pensar*, e buscar, o incondicionado; contudo, sem permitir que ele seja determinado e trazido a um conhecimento teórico. Devemos buscar o incondicionado e permanecer pensando-o como incondicionado. Nem mais, nem menos. Qualquer algo que seja encontrado é uma coisa. Há, portanto, uma diferença essencial entre o caráter da busca e o caráter do encontro. E aquilo que se busca (o incondicionado) não pode ser *nunca* encontrado à maneira de uma coisa. Buscar e encontrar são mutuamente excludentes. Sempre que *encontro* algo, isto deixa necessariamente de ser aquilo que buscava. Desde onde surge a necessidade da crítica.³⁴ A crítica estabelece a diferença entre a procura e a busca (tal como mencionamos), mostrando que a

33 Kant, no entanto, afirma que “a razão exige o incondicionado, com todo o direito (...) nas coisas em si”. BXX

34 cf. BXXIV “(...) os princípios, com os quais a razão especulativa se aventura além de seus limites, de fato têm como inevitável resultado, se o observamos mais de perto, não uma *ampliação*, mas uma *restrição* do uso da nossa razão na medida em que realmente ameaçam estender sobre todas as coisas os limites da sensibilidade à qual pertencem propriamente (...)”. E igualmente BXXIXss “Não posso portanto sequer *admitir Deus, liberdade e imortalidade* com vistas ao uso prático necessário da minha razão sem ao mesmo tempo *tirar* da razão especulativa sua pretensão a visões exageradas, pois para chegar a estas ela precisa empregar princípios que, estendendo-se de fato apenas a objetos da experiência possível não obstante serem aplicados ao que não pode ser objeto da experiência, na verdade sempre **transformam o último em fenômeno** (...)” (negrito meu). Insistir no encontro com o incondicionado é transformá-lo em fenômeno.

correspondência do encontro (do conhecimento especulativo, teórico, sobre as coisas) se dá apenas no primeiro caso, e não no segundo³⁵.

Precisamente por isso este incondicionado não pode ser procurado em alguma coisa, pois o que é objeto é também objeto do saber, enquanto que o que é *princípio* de todo saber não pode ser originariamente ou em si seu objeto mas apenas *por um ato especial de liberdade*. (SCHELLING 368)

Podemos conhecer esse ato fundamental do conhecimento? Dar a conhecer o incondicionado? Não como uma coisa, como já vimos: “Pois o absolutamente incondicionado nunca será encontrado na experiência” (B538). E no entanto devemos poder conceber esse princípio ainda que apenas quanto temos em vista a experiência possível. Schelling e Fichte tomam como base disso que eles entendem como Eu Absoluto o ato fundamental do entendimento, que Kant chama de *apercepção transcendental*. Kant mesmo afirma que a *apercepção* é pura, sendo ao mesmo tempo um conhecimento, o “primeiro conhecimento puro do entendimento” (B 137), aliás. Quer dizer, podemos problematizar o estatuto da *apercepção* transcendental, pois ela não se funda numa determinação conceitual de intuições, mas na própria possibilidade de determinar conceitualmente intuições; e, ao mesmo tempo, Kant chama-a um conhecimento, quer dizer, um conhecimento que não representa a unidade entre um conceito e uma intuição. Por um lado, todo conhecimento é a reunião de conceitos e intuições; por outro lado, a *apercepção* pura é um conhecimento, mas precede toda intuição, mesmo a intuição pura. E Kant, no entanto, exclui a possibilidade de considerar a *apercepção* de um ponto de vista meramente lógico ao denominá-la, também, transcendental (§16, B132). Podemos nos perguntar de modo mais explícito: O que é a *apercepção*? Como ela é possível? Pois ela não é, nem pode ser sensivelmente condicionada, se o fosse não poderia ser fundamento intelectual dos juízos sintéticos *a priori*. Mas será que isto nos permite compará-la com o incondicionado propriamente dito, com as idéias racionais de alma, mundo e Deus? Em que medida podemos pensar a necessidade da razão de pensar essas idéias de modo completamente independente de tudo o que a experiência nos pode ensinar, com nossa capacidade básica de conhecer? Pois,

35 “(...) a nossa representação das coisas, tais como nos são dadas, não se regula por estas, consideradas como coisas em si, mas que são esses objetos, como fenômenos, que se regulam pelo nosso modo de representação, tendo conseqüentemente que buscar-se o incondicionado não nas coisas, na medida em que as conhecemos (em que nos são dadas), mas na medida em que as não conhecemos, enquanto coisas em si (...)”. (BXX)

mesmo que não possamos conhecer o mundo como coisa em si, nós temos um enorme interesse³⁶ racional neste conhecimento. Quer dizer, num conhecimento que se aparte completamente de toda a experiência possível, de sua limitação patente. O incondicionado é problemático pois toda tentativa de conhecê-lo termina por “transformar” isso que queremos conhecer num mero fenômeno. Conhecer o incondicionado é, portanto, uma contradição. Quando falamos, por outro lado, do conhecimento das coisas como fenômenos, o sentido que precisamos ter em vista é outro, é o de mostrar nossos juízos na intuição.

Admitamos, pois, que se tem de partir de um conceito dado para o comparar sinteticamente com um outro; é então necessário um terceiro termo, no qual somente se pode produzir a síntese dos dois conceitos. Qual é, pois, este terceiro termo, senão o medium de todos os juízos sintéticos? Só pode ser um conjunto em que todas as nossas representações estejam contidas, ou seja, o sentido interno, e a sua forma a priori, o tempo. (B194, A155)

Perguntamos pelo incondicionado quando buscamos pela unidade do mundo (entendido como coisa em si³⁷), quando dizemos: *tudo é um*, quando supomos uma teleologia racional do mundo, quer dizer, que o mundo como totalidade dada, ou Deus, garantem a racionalidade de nossas experiências singulares. Neste sentido, ao dizer que tudo é um, dizemos que nossa experiência sempre poderá ser expressa de forma racional e que nosso conhecimento por meio da razão é objetivo. Dizemos, com isto, que podemos conhecer a totalidade do real, do mundo, e dizemos, igualmente, que tudo o que aparece em nossa experiência pode ser deduzido de um único princípio racional, isto é, pode ser explicado de alguma forma. Este é o conceito de *mundo* tal como apresentado na *Dialética Transcendental* da *KrV*, entendido como incondicionado, como coisa em si. Mas ainda que neguemos a possibilidade desse conhecimento do mundo e da totalidade não podemos negar um sentido intuitivo que estas expressões podem adquirir em relação à experiência possível, e mesmo um uso corriqueiro que fazemos dessas palavras ao designar o todo da experiência, o mundo conhecido. As expressões “mundo” e “tudo”, quer dizer, podem ser interpretadas de um ponto de vista transcendental como pertencendo ao

36 Kant fala sobre o “interesse da razão” (A667 B695), também sobre o conceito kantiano de *interesse* (§2 KdU p. 5ss).

37 “Com efeito, o que nos leva necessariamente a transpor os limites da experiência e de todos os fenômenos é o *incondicionado*, que a razão exige necessariamente e com plena legitimidade nas coisas em si, para tudo o que é condicionado, a fim de acabar, assim, a série das condições.” BXX

conhecimento das coisas, e não como coisas em si mesmas. Aliás, isto já havia sido dito a respeito do *uno*. "Qualquer que seja o ente ele é uno, verdadeiro e bom."³⁸(§12, B113-6)

E a expressão *quodlibet ens* podemos sem dúvida substituir por tudo, quer dizer, *qualquer ente*. Tanto o *um* quanto o tudo deste ponto de vista transcendental significam a totalidade das coisas enquanto fenômenos (*natura materialiter spectata*), ou seja, considerando o tempo como sua condição sensível. A expressão tudo pode ser usada criticamente, desde que se tenha em mente esta correção no seu uso. Assim ela é usada na dedução transcendental. Não significa todas as coisas em si mesmas mas apenas tudo o que pode ser pensado, intuído, representado. Tudo “é somente um conjunto em que estão contidas todas as nossas representações a saber, o sentido interno e a sua forma *a priori*, o tempo”³⁹ (B194, A155). Mundo é apenas o lugar onde buscamos pelo incondicionado, nossa experiência; deste ponto de vista ele não é uma idéia da razão embora estejamos, intencionalmente, sublinhando esta ambiguidade.

Uma coisa, no entanto, quando determinados pela natureza de nossa razão buscamos encontrar o incondicionado. Outra completamente diferente quando seduzidos por uma ilusão natural desta mesma razão pensamos ter encontrado esse algo que não é coisa e, o que é pior, pensamos poder determinar as propriedades desse algo baseados meramente nos conceitos que temos de outras coisas. No primeiro caso seguimos o impulso natural da razão denominado por Kant *methaphisica naturalis*. No segundo recaímos naquilo que ele denomina ilusão dialética que é a pretensão de acreditar que uma ilusão constitui uma bem fundada ciência.

Em resumo a *KrV* retira da filosofia transcendental o fardo de pensar a sua verdade como correspondência. Afinal a filosofia transcendental é, não uma correspondência ao objeto empírico, mas aos *atos* – conceitos – puros da razão, do entendimento, do juízo e da imaginação. Novamente na Doutrina do Método o filósofo altera a classe da palavra filosofia (Quem a possui?) de um substantivo (coisa, objeto) para aquela de uma verbo (filosofar, exercício). Esta alteração na maneira de se pensar a filosofia nos conduz ao que se costuma denominar na fenomenologia de *circularidade hermenêutica*. Se o objeto da filosofia não é dado de fora mas

38 “*Quodlibet ens est unum, verum, bonum.*”

39 cf. §26 B163: “As categorias são conceitos que prescrevem leis *a priori* aos fenômenos e, portanto, à natureza como conjunto de todos os fenômenos (*natura materialiter spectata*); (...)”

produzido pela própria razão aquilo que poderíamos chamar de critério de objetividade ou de rigor não advém, igualmente, de fora, mas só pode ser fornecido pela própria razão.

Na Antinomia vemos essa estrutura circular na Quarta Seção, onde Kant problematiza a natureza dos problemas cosmológicos e discute, de certa forma uma dependência da questão e da resolução do problema a uma raiz comum. Ora, a confusão possível neste caso é muito parecida com aquela discutida por Heidegger no §2 de *SuZ*; como se a pergunta fosse meramente retórica e pressupusesse a resposta. O ponto é que Kant discute justamente isto, e afirma que as questões metafísicas possuem uma *natureza* diferente das outras questões.

Não obstante, ciências há, cuja natureza é tal, que toda interrogação que nelas se apresenta deve absolutamente poder ser resolvida a partir do que se sabe, pois a resposta deve brotar das mesmas fontes em que nasce a interrogação. (B504)

A pergunta e a resposta, segundo Kant, devem brotar da mesma fonte: neste caso a própria razão. Isto mostra que o autor da *Crítica*, de certa maneira, atribui um caráter circular à compreensão, embora ele não o denomine assim e o entenda como uma restrição àqueles conceitos que não podem ser dados na experiência. Justamente aquilo que restringe o conhecimento cosmológico, i.é, que ele seja inteiramente *a priori* apesar de sua aparência empírica é o que o torna algo que absolutamente têm de poder ser resolvido.

Eu afirmo, agora, que a filosofia transcendental, entre todos os conhecimentos especulativos, tem o seguinte de próprio: que absolutamente nenhuma questão que diga respeito a um objeto dado à razão pura é insolúvel por essa mesma razão humana, e que nenhum pretexto de ignorância inevitável ou de profundidade intangível do problema poderia livrar-nos da obrigação de respondê-la rigorosa e completamente, pois o mesmo conceito que nos coloca em condição de perguntar tem de nos tornar capazes de responder a essa pergunta, já que o objeto não pode ser encontrado fora do conceito (como no caso do correto e incorreto). (B 505)

O autor atribui aqui à natureza da filosofia transcendental este caráter circular. É possível adaptar essa formulação tanto para interpretar a analítica transcendental, quanto a dialética. Como dissemos acima transcendental significa que não estamos lidando com objetos mas com os atos das faculdades de conhecimento, esta é uma prova de que a *Crítica* (cuja tarefa é descrever e recensear essas faculdades) é factível, como o filósofo diz na introdução:

Pois que [a *Crítica*] seja possível, e tal sistema não seja mesmo tão extenso, permitindo assim que esperemos completá-lo, é algo que se pode estimar de antemão, tendo em conta que o que constitui aqui o

objeto não é a natureza das coisas, que é inesgotável, mas sim o entendimento que julga sobre a natureza das coisas, e mesmo ele somente no que diz respeito somente aos seus conhecimentos *a priori*, cuja riqueza, posto não precisarmos procurá-la externamente, não nos pode permanecer oculta e, ao que tudo indica, é pequena o suficiente para que possamos captá-la por inteiro e julgá-la segundo seu valor ou desvalor e submetê-la a uma apreciação correta. (B26-7)

O que o filósofo alemão considera aqui uma limitação da filosofia transcendental, que ela não lida com objetos mas apenas com as condições transcendentais que tornam um objeto possível. É, na verdade, o que a liberta da ideia de verdade como encontro ou correspondência ao mesmo tempo em que a obriga a solucionar as questões da Dialética Transcendental.

Não podemos, portanto, afastar a obrigatoriedade de uma solução pelo menos crítica das questões apresentadas pela razão, simplesmente levantando queixas sobre os limites de nossa razão ou reconhecendo, com a aparência de um rigoroso autoconhecimento, que está acima de nossa razão determinar se o mundo existe desde a eternidade ou tem um começo; se o espaço do mundo é preenchido com seres até o infinito ou está encerrado dentro de certos limites; se existe uma geração e produção por liberdade, ou se está tudo preso à cadeia da ordem natural; se, por fim, há algum ser inteiramente incondicionado e em si necessário, ou se tudo é condicionado no que diz respeito à existência e, portanto, externamente dependente e em si contingente. Pois todas essas questões concernem a um objeto que não pode ser dado em parte alguma a não ser em nossos pensamentos, qual seja, a totalidade absolutamente incondicionada da síntese dos fenômenos. (B509)

Como o próprio Kant afirma no decorrer da Quarta Seção: a solução do problema cosmológico depende da correspondência ou não da idéia com relação à experiência possível; e não, como no caso do paralogismo, da existência de um objeto como coisa em si que nunca poderá ser conhecido. Creio que não existe expressão que mais denuncia a circularidade da filosofia transcendental do que aquela que diz: “das coisas conhecemos *a priori* só aquilo que nós mesmos colocamos nelas” (BXVIII). O conhecimento *a priori* é eminentemente prático, isto é, são os atos das faculdades de conhecimento quem produzem esse conhecimento, da mesma maneira como a determinação da vontade pela razão produz um ato livre. Uma *síntese* nada mais é do que uma ação do Juízo. Esse novo conhecimento filosófico (embora talvez Schelling não estivesse falando neste sentido) será todo ele fruto da *liberdade* e o idealismo transcendental será a filosofia da liberdade, ou seja, a filosofia dos atos e ações livres da razão que inventam, ao invés de procurar, o conhecimento. Quando falamos de um procedimento ou de uma ação guiada por

conceitos (Ética ou Costumes) falamos de um momento em que a razão se deixa guiar pelo modelo ou arquétipo racional nela inscrito. Ou seja, a razão se deixa guiar por uma ideia incondicionada e, por consequência sua ação é livre. A única necessidade que a razão possui nesse caso é provar que a razão pode agir livremente (ou seja, que há uma liberdade transcendental).

2.3) O Idealismo Transcendental e a solução crítica da Antinomia

Como dissemos a Dialética Transcendental se encontra no fundamento da crise da filosofia. Seguimos um caminho diferente daquele tomado por Torres Filho em seu artigo. Cabe aqui, por meio da fala dele “Como o sujeito da filosofia se torna, por sua vez, objeto de questão?”, reencontrar a solução da Antinomia ao arquétipo do filosofar. A Antinomia supõe, por trás da experiência possível um mundo inteligível. Da mesma maneira como supomos por trás da lua o sol durante o eclipse, para nós é um fenômeno da perspectiva. Mas o jogo entre a experiência possível e a razão, neste caso, torna possível dois extremos de observação, duas perspectivas: a da tese e a da antítese. Neste caso é a relação com um *objeto*⁴⁰ quem equivoca a razão (o *sujeito*), pois a razão, por si mesma, seria meramente afirmativa, tética, dogmática: como no caso da idéia de Deus e da idéia de Alma. Nas duas idéias téticas, por assim dizer, a *Crítica* visaria apenas a tradição filosófica intelectualista, os wolffianos, os leibnizianos, os cartesianos, etc. É apenas na antinomia, quando a razão visa ultrapassar *o objeto da experiência* que a *Crítica* pode também se dirigir ao empirismo filosófico, ao ceticismo, ao epicurismo, etc. E onde a racionalidade, ela mesma, conduz a duas saídas (ilusórias) para o problema filosófico da totalidade ou do incondicionado⁴¹. Mas creio que o mais interessante da antinomia não é apenas sua formulação e desenvolvimento, e sim a maneira como o filósofo conduz sua solução. Pois ao contrário do que a tradição filosófica até então deixava transparecer, para Kant, a solução da antinomia da razão não é apenas uma questão de tomar partido entre a tese e a antítese. Como se o problema racional pudesse ser resolvido, sem mais, através de uma escolha que no fundo é

40 No caso das outras idéias, como o objeto ao qual se refere a idéia não possui nenhuma relação direta com a experiência, a ilusão perspectiva (como em alguns povos primitivos onde no eclipse era o próprio sol quem escurecia) se reduz a pensarmos que o objeto reside na idéia que temos dele. É apenas com a antinomia que podemos suspeitar que há um jogo ilusório com origem no observador (a própria razão) e não um problema discursivo (lógico) na definição do objeto.

41 Podemos antever a logicidade do problema antinômico quando percebemos que a alternativa que ele coloca para a razão é a da possibilidade ou impossibilidade de se conhecer o incondicionado. Há uma aparência de que a alternativa é entre duas possibilidades distintas, mas, como o indica a unidade da idéia cosmológica, pensar a alternativa nestes termos seria supor dois objetos, e, por um artifício sofisticado fica fácil perceber que se a tese e a antítese se referem a objetos distintos não pode haver conflito dialético. A operação realizada pela razão na antinomia é a de obter, ou não, o incondicionado negando o objeto real (o próprio mundo sensível) ao qual a idéia se refere, em nome desta idealidade. Ora, o que pode ser feito de duas maneiras diferentes (tese ou antítese) é não uma afirmação (do mundo como coisa em si) mas uma negação (do mundo sensível). O que está em jogo na Antitética, portanto, são as maneiras pelas quais negamos o mundo sensível para obter o incondicionado (o que se mostra também pelo método apagógico de provar).

arbitrária⁴². Ora, a antinomia se resolve por meio de um princípio, por meio de uma regra racional. E eu acredito que este princípio é nada menos do que um modelo do filosofar: o diálogo⁴³. Nas antinomias acontece um fenômeno inexplicável do ponto de vista pré-crítico: não conseguindo encontrar o “mais razoável” dos partidos ocorre a rejeição de ambos os partidos em disputa, ou o *acordo* entre as partes. Neste sentido é a estrutura da resolução das antinomias quem serve de modelo para a resolução das outras ilusões dialéticas e mesmo para a construção da Analítica Transcendental.

O “Prolegômenos a toda metafísica futura que queira se arrogar enquanto ciência” é um título no mínimo ambíguo para um filósofo que pensa ter resolvido *de uma vez por todas* o problema da ilusão dialética. Esse, devo dizer, pode ser entendido tanto como uma fundamentação da possibilidade de qualquer metafísica quanto como da impossibilidade. Kant pensa ter descoberto através das condições transcendentais do conhecimento também as regras do conhecimento racional puro. Sendo que esse ele divide em conhecimento matemático (que se dá na intuição) e conhecimento filosófico (que é discursivo ou conceitual). Por um lado, levando em conta aquela ambigüidade, podemos dizer que o autor encontrou as regras da cientificidade metafísica, por outro podemos também dizer que ele encontrou a impossibilidade desta ciência, e que os prolegômenos são uma advertência a todo aquele que pensa que é possível uma ciência metafísica. Como conclusão temos aquela diferença entre doutrina e crítica, quer dizer, a Crítica se torna, aqui, a Ciência da impossibilidade da doutrina⁴⁴.

A Antinomia, portanto, cumpre o propósito (ainda que por uma via indireta) da *KrV*. Ela nos traz do ponto de vista do dogmatismo para o ponto de vista crítico, constituindo assim um

42 “Se porém o homem pudesse libertar-se de todo o interesse e, indiferente a todas as conseqüências, considerasse as afirmações da razão apenas segundo o conteúdo dos seus fundamentos, tal homem, se não conhecesse outro meio de sair deste embaraço senão o de tomar partido por uma ou outra das doutrinas em conflito, encontrar-se-ia num estado de oscilação perpétua. Hoje, estaria convencido de que a vontade humana é *livre*; amanhã, se considerasse a cadeia indissolúvel da natureza, persuadir-se-ia que a liberdade é apenas uma auto-ilusão e que tudo é simplesmente *natureza*. Porém, quando se tratasse do fazer e do agir, este jogo meramente especulativo da razão desaparecería como os fantasmas de um sonho e escolheria os seus princípios unicamente de acordo com o interesse prático.” (B503)

43 Claro que diálogo é uma expressão por demais complexa e ambígua. No diálogo não se está apenas trocando informações ou conversando amenidades. Se a filosofia é um tipo de arte de construção de sistemas filosóficos então o diálogo é a arte de conjuntamente construir um sistema subjetivo particular. No diálogo transparece de forma muito clara a racionalidade “genérica” (*allgemein*), ou comum (*gemein*) a todos, posto que no diálogo, na disputa, no conflito (quando bem conduzido) encontramos o melhor *exercício* da racionalidade.

44 De tudo isso se segue, assim, a ideia de uma ciência particular que pode denominar-se *crítica da razão pura*. (...) então podemos considerar uma ciência do mero julgamento da razão pura (B24-25). (...)entendo por doutrina transcendental do método a determinação das condições formais de um sistema completo da razão pura (B 735-6).

caminho (*Wege*). Assim se entende porque chamo este capítulo de uma fenomenologia. Por fenomenologia entendo aqui a tarefa de se trazer à luz algo que está “oculto na natureza da razão”. Quando esta tarefa se torna a tarefa, não de um indivíduo mas de um mundo, aí a doutrina (o saber) é suprimida e dá lugar à crítica; e a filosofia ao filosofar. Mas e o que resta, então, para a filosofia? O que esta distinção entre filosofia (pensada como doutrina) e filosofar (pensado como exercício racional) pode significar? Que tipo de “conhecimento” se torna agora a filosofia, qual o resultado desta “nova maneira de pensar”?

Só nos resta a *validade do princípio da razão*, portanto, como uma regra do *prolongamento* e da quantidade de uma experiência possível, depois que foi suficientemente estabelecida a sua invalidade como um princípio constitutivo dos fenômenos em si mesmos. Também será inteiramente encerrado se pudermos ter aquela claramente diante dos olhos, o conflito da razão consigo mesma, já que não apenas é suprimida, por meio da resolução crítica, a ilusão que a colocava em desacordo consigo mesma, mas é posto em seu lugar o sentido em que ela concorda consigo mesma – e cuja má compreensão ocasionava por si só o conflito – e um princípio que seria *dialético* é transformado em um princípio *doutrinal*.(B544)

Este é o chamado *uso regulativo* das ideias transcendentais, que serve não para falar dos objetos fenomênicos eles mesmos mas para construir o sistema do conhecimento filosófico e científico. Eis o que *resta* de toda a dialética transcendental e de todo o conflito da razão consigo mesma quando retiramos desta a pretensão de conhecer objetos mas lhe concedemos um direito de uso destas ideias que ela produziu por si mesma. Kant também fala, em outro lugar, de um experimento da razão pura. Experimento no sentido de um ensaio (de onde os *tubos de ensaio* da química), um experimento transformado em *método*:

Este método, imitado do pesquisador da natureza, consiste, portanto, no seguinte: procurar pelos elementos da razão pura naquilo que *possa ser confirmado ou refutado por um experimento*. Ora, as proposições da razão pura, sobretudo quando se arriscam para além de todos os limites da experiência possível, não permitem que se faça qualquer experimento com seus objetos (tal como se faz na ciência da natureza): assim, só se poderá trabalhar com *conceitos* e *princípios* que assumimos *a priori*, na medida, de fato, em que eles sejam estruturados de tal forma que os mesmos objetos possam ser considerados por um lado como objetos dos sentidos e do entendimento para a experiência, mas por outro como objetos, próprios à razão isolada que ultrapassou todos os limites da experiência, que só podem ser pensados; os objetos são, portanto, considerados de dois lados distintos. Se se verifica então, quando as coisas são consideradas desse duplo ponto de vista, que ocorre uma concordância com o princípio da razão pura, ao passo que de um único ponto de vista surge um

conflito inevitável da razão consigo mesma, então o experimento decide pela legitimidade de tal distinção. (BXIX-XX)

É deste experimento transformado em método que o filósofo disse acima que é um princípio *doutrinal* de sua filosofia. Ora, toda a *KrV* é este experimento da razão pura, e é por isso que seu último capítulo denomina-se Doutrina Transcendental do Método. Pois esta “nova maneira de pensar” aqui transformada em método é o resultado de toda a investigação transcendental das faculdades humanas de conhecimento. E este método será usado para quê? Para nada mais, nada menos, do que a invenção de sistemas filosóficos. Resta para a filosofia, então, a invenção de sistemas, mas não um único sistema perfeito e fechado, mas uma multiplicidade de sistemas falhos e incompletos onde cada pensador e filósofo pensava encontrar essa ideia presente apenas na própria razão. E a primeira invenção razão é a própria ideia de liberdade prática:

Agora, não causa o menor prejuízo ao entendimento admitir – *mesmo que se tratasse de algo meramente inventado* – que entre as causas naturais haja também algumas que têm uma faculdade apenas inteligível, uma vez que a sua determinação a agir se baseia nunca em condições empíricas, mas em meros fundamentos do entendimento, de tal modo, porém, que a *ação* desta causa *no fenômeno* seja conforme à causalidade empírica. (B573, primeiro grifo meu)

Nos encaminhamos, portanto, para um exame da Arquitetônica da Razão Pura, onde Kant discute de modo direto sua nova concepção de filosofia, ou seja, a distinção entre filosofia e filosofar.

3) A IDEIA KANTIANA DE FILOSOFIA NA DOCTRINA TRANSCENDENTAL DO MÉTODO

3.1) A ideia de sistema científico e a filosofia.

A filosofia não pode mais a partir deste momento ser entendida como uma investigação positiva de objetos reais (Deus, Alma e Mundo). Podemos dizer que ela perdeu seu objeto. Mas seria mais adequado dizer que ela perde a ilusão de possuir um objeto, o status de um sistema constituído, científico, de conhecimento objetivo. Ela se torna agora um exercício que não resulta em uma doutrina. Ela recoloca, então, sua própria história como a ilusão de ter um dia possuído aqueles objetos e assim a tarefa de resignificar o lugar que estes objetos ocupavam nela. Esta é a interpretação de Lebrun em sua obra *Kant e o fim da Metafísica*; na última parte dos *Prolegômenos* Kant se dedica a examinar a resenha de um leitor da Crítica, segundo Kant este leitor não chegou sequer a entender o sentido da questão “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?”, de modo que sua resenha não atinge, nunca, o principal da obra. Após citar esta consideração de Kant, Lebrun afirma:

Pode-se perguntar se este crítico míope não foi, afinal, o primeiro a reabsorver na filosofia tradicional uma questão que era expressamente formulada *fora dela*. Por esse caminho, não se desconhece forçosamente a originalidade da *Crítica*, mas deixa-se silenciosa a sua estranheza – aquilo que fazia Kant temer ser mal compreendido, antes que contradito. Perde-se, portanto, o olhar que o autor lançou sobre sua obra e a consciência que ele teve, não tanto de ter dito coisas novas, mas de ter modificado para sempre a maneira de se colocar os problemas – não de ser um descobridor de terras desconhecidas, mas de ter tornado enigmático o solo que se acreditava bem conhecido da filosofia. Ao contrário, é a esse kantismo vivido por Kant que se retorna, quando se leva a sério a sua maneira de reagrupar as dificuldades e de propor formulações inéditas para elas. (...) Não existem respostas kantianas a problemas tradicionais, apenas falsos problemas tradicionais.

A *Crítica* não têm, portanto, como tarefa, munir-nos de convicções novas, mas sim fazer-nos colocar em questão o modo que tínhamos de ser convencidos. Ela não nos traz uma outra verdade; ela nos ensina a pensar de outra maneira. (Lebrun 2002: 4-5)

Quando se reduz o escopo da *KrV* a uma mera crítica das ciências ou uma mera teoria do conhecimento, perde-se de vista esta pretensão que para nós pode parecer desmesurada, mas que é fundamental para entender seu alcance (toda a história da filosofia) e sua importância. Kant

insiste nesta questão quando escreve o prefácio à segunda edição da obra, por ser algo difícil de aceitar para os críticos e metafísicos “dogmáticos” que estavam acostumados com seu modo de ver as ciências, a teologia e a moral. O primeiro parágrafo do prefácio me parece apenas um pedido de *atenção* dos interlocutores de Kant. A questão que evidentemente ele tinha em mente ao iniciar a redação do prefácio (uma questão que pode ter sido feita por inúmeros leitores da *Crítica*) era “A metafísica segue ou não o caminho seguro de uma ciência?” E, de modo geral, o prefácio é uma tentativa de resposta direta a esta questão, recordando todos os passos da *KrV*.

Conforme a formulação de Lebrun em “*Era uma vez em Königsberg*” Kant não faz meramente uma defesa da ciência diante da crítica humeana. A sutil diferença entre os dois autores consiste no fato de que Hume reúne sob o mesmo auspício ciência e metafísica; Kant, ao contrário, procura cuidadosamente distinguir *as* ciências *da* metafísica. O inesperado nesta distinção cuidadosa é que Kant descobre na razão um princípio de cientificidade que dá origem à esta não-ciência. Ele chama a metafísica de ruínas, de atalho, de protótipo falhado. Quer dizer, há uma idéia, um projeto arquitetônico, um mapa, um arquétipo; apenas que há algo, não se sabe ao certo, que impede a realização plena desta idéia. O que resta quando subtraímos da ciência o seu conteúdo? Qual é o sentido de uma mera forma científica vazia, isto é, de uma ciência que, de saída, não decide pela possibilidade ou impossibilidade de seus objetos? Talvez a tarefa imposta por esta ciência não-científica seja a do significado de uma interpretação em geral.

Há, certamente, uma determinada ambigüidade na relação entre filosofia e metafísica, e destas com a ciência. Como anunciamos no início, o questionamento que movimenta nossa pesquisa é: o que é filosofia? O que diferencia as elucubrações metafísicas de um místico delirante, das *Meditações Metafísicas* de Descartes?⁴⁵ Não podemos, segundo a letra kantiana, nos satisfazer com uma mera distinção histórica. Não significa que não devemos respeito pela tradição, ou pelos eruditos, mas filosofia não se reduz à mera erudição. De onde vem a pretensão da metafísica de ser uma ciência (a *rainha das ciências*)? Segundo a expressão kantiana, a razão faz exigências de conhecimentos que ultrapassam ilimitadamente suas próprias capacidades. Quer dizer, a metafísica existe, em nossa razão, segundo uma *disposição natural* (*methaphisica naturalis*) (B21) da própria razão. A razão é uma faculdade de pôr problemas, i.é, de perguntar pelo

45 Ou, se preferirem, por que se considera Bruno um filósofo, mas Swedenborg e Annie Besant não? Este problema é o da diferença entre alquimia e química ou astronomia e astrologia. A este respeito ver Ménard 1996.

incondicionado. Mas, do fato de que ela os põe não significa que ela seja capaz de resolvê-los segundo estas mesmas exigências, que haja um modo científico de decidir pelas soluções destes problemas. Por um lado a disposição natural da razão põe problemas, por outro, esta mesma razão quando sucumbe ao dogmatismo, i.é, procedendo sem um exame de sua capacidade ou não de resolver estes problemas, produz uma metafísica que se julga cientificamente fundada, pois seus princípios são os mesmos usados na investigação da matemática e da natureza. A tentativa de compreender a diferença entre filosofia e filosofar envolve a compreensão desta diferença entre metafísica como disposição natural e a metafísica cientificamente fundada.

Cabe conectar o significado desta *metaphisica naturalis*, desta nossa inclinação ao filosofar, à finalidade explícita da *KrV*, qual seja, investigar a possibilidade de uma metafísica como ciência⁴⁶. Para iniciar este esclarecimento, devemos entender o âmbito da expressão *Wissenschaft* no contexto em que ela se insere. Ora, não digo nada de novo quando digo que *Wissenschaft* não é ciência, no sentido das ciências naturais e exatas, ou no sentido técnico que utilizamos a palavra para descrever as ciências hoje, tais como a física, a química, a biologia, etc. A significação concedida por Kant, na Arquitetônica da razão pura, sobre o que é uma ciência, já nos dá uma indicação suficiente. Lá Kant determina que ciência é um conjunto de conhecimentos que se organizam segundo uma idéia. Justamente a *idéia do todo* que Kant reivindica para a compreensão de sua *Crítica*⁴⁷.

46 Esta conexão é feita pelo próprio Kant: o capítulo onde discute a Arquitetônica (o sistema da ciência) é o capítulo onde discute o significado da expressão filosofar. Como se sabe a palavra usada em alemão para designar “ciência” é *Wissenschaft*. *-schaft* é um sufixo comum de substantivação. No caso o verbo aqui é *wissen* mesmo. *Wissen* é o “saber”. O termo é demasiado amplo, um de seus usos, por exemplo, é na palavra sabedoria (*Weisheit*), que no português possui o mesmo radical. Não se pode traduzir *wissen* por conhecimento. O verbo alemão para conhecer é *kennen*. Conhecimento, no entanto, é um dos significados que mais rapidamente ligamos à palavra “ciência”. Temos um problema. Se quisermos traduzir *Wissenschaft* mantendo o mesmo radical de “saber” certamente que não usaremos “sabedoria”, mesmo porque não é este o sentido da palavra nem em português nem em alemão. Uma substantivação possível pelo português, se aplicarmos o sufixo sobre o verbo, é “sabimento”. Isto é somente uma indicação. Apenas para termos uma idéia de como *Wissenschaft* deve soar em alemão. Não como para nós ciência, mas com um sentido explicitamente mais próximo daquele do verbo saber. Este é um ponto da questão. Outro é o de que o sentido de ciência mesmo é problemático. Ciência podemos entender por aquilo que se sabe ou pelas áreas do saber. Não necessariamente como hoje onde ligamos imediatamente o sentido de ciência com o de certa área do saber experimental (talvez uma redução de todo saber ao estatuto de Ciência da Natureza), onde a “comprovação experimental”, ou “empírica” possui um valor máximo na metodologia científica mais difundida. Para Kant certamente há um valor no experimento, mas este experimento precisa ser pensado de acordo com as regras da racionalidade antes mesmo de poder se tornar um experimento, precisa ser inventado (cf. 2º Prefácio BXIII-XIV).

47 Podemos mencionar também a definição de que o autor fornece em sua *Lógica de Jäsche*, “De *wissen* (saber) provém *Wissenschaft* (ciência), que deve ser entendida como conjunto de um conhecimento como **sistema** (*system*), em oposição ao **conhecimento comum** (*gemeinen Erkenntnis*), conjunto de um conhecimento como mero **agregado** (*Agreggate*). O sistema que repousa sobre a Idéia de um todo que precede as partes é o oposto de um conhecimento

Por *arquitetônica* entendo a arte [*Kunst*] dos sistemas. Como a unidade sistemática é o que converte o conhecimento vulgar em ciência, isto é, transforma um simples agregado desses conhecimentos em sistema, a *arquitetônica* é, pois, a doutrina do que há de científico no nosso conhecimento em geral e pertence, assim, necessariamente, à metodologia. (B860)

Cabe aqui relacionar mais de perto o rigor filosófico/científico com a arte, como discutimos um pouco com Suzuki, Gadamer e Torres Filho. Nessa passagem aqui citada Kant menciona uma única vez a palavra *arte* e adiante ainda denominará o matemático, o físico e o lógico de *artistas da razão* (*Vernunftkünstler*). Não quero discutir aqui a história grega ou latina e a etnologia ou etimologia da palavra *techné* ou *ars*. Quero, no entanto, retomar a discussão que fiz acima acerca da filosofia como um tipo de artesanato ou trabalho manual. O uso da palavra *arte* aqui me parece muito mais técnico e literal do que metafórico. Por sentido técnico da palavra *arte* precisamos apenas, no momento, entender um tipo de trabalho regado que dispõe ou organiza, enfim, *modela* um determinado material. É desta concepção seca de arte que podemos extrair a noção tão cara em todas as artes que é a noção de jogo ou composição. O filósofo relaciona aqui a arte dos sistemas com o sistema do conhecimento e procura mostrar que a diferença entre o conhecimento comum e o conhecimento científico é um certo labor na composição das diversas partes dispersas dos conhecimentos particulares (*agregados* sem unidade). Encontramos propriamente nessa passagem a metáfora da arquitetura, a comparação com uma construção ou edifício. Os dois tipos de conhecimento: comum e científico; podem ser respectivamente designados como materiais de construção e projeto arquitetônico (ou propriamente o edifício construído). A ideia de projeto arquitetônico será importante adiante quando formos lidar propriamente com o conhecimento filosófico. De saída fica difícil caracterizar os dois tipos de conhecimento mencionados, por um lado eles são homogêneos: a lei da gravidade está fundada na experiência milenar de que os corpos pesados caem. Por outro lado, como queria Hume, a soma de diversas experiências de quedas de corpos nunca poderia formular a lei da gravitação universal. E de fato não formula. Se o método indutivo realmente funcionasse

comum, mero agregado de conhecimento cujas partes precedem o todo. Há **ciências históricas** (*historische Wissenschaften*) e **ciências racionais** (*Vernunftwissenschaften*). Numa ciência, frequentemente só sabemos os **conhecimentos**, mas não as **coisas** por eles **representadas** – pode haver, portanto, uma ciência daquilo que nosso conhecimento não é um saber.” AK72 Também a seguinte passagem: “O **método científico ou de escola** (*scientifiche oder scholastische*) distingue-se do **popular** (*popularen*), porque o primeiro parte de **proposições fundamentais ou princípios** (*Grundsätzen*) e de **proposições elementares** (*Elementarsätzen*), ao passo que o segundo, ao contrário, parte de **o de costume** e de **o interessante** (*Gewöhnlichen, Interessanten*). O primeiro tem em vista o **rigor fundamentado** (*Gründlichkeit*) e afasta, por isso, tudo o que é estranho a este último; o segundo tem por fim o **entretenimento** (*Unterhaltung*).” (AK148, grifos do autor.)

nesse caso seriam necessárias algumas poucas experiências para encontrar a lei. Mas, como afirma Kant “das coisas conhecemos *a priori* [como lei] só aquilo que nós mesmos colocamos nelas”. Como veremos adiante no texto esta formulação sistemática de um conhecimento - os corpos caem: lei da gravidade – já é guiada, sempre, por uma ideia ou esquema da razão pura, ainda que o cientista não tenha consciência desta ideia. Sendo assim o autor nos mostra uma certa relação entre unidade (ideia de sistema) e multiplicidade (agregado) no conhecimento:

Sob o domínio da razão não devem os nossos conhecimentos em geral formar uma rapsódia [*Rhapsodie*], mas um sistema, e somente deste modo podem apoiar e fomentar os fins essenciais da razão. Ora, por sistema, entendo a unidade de conhecimentos diversos sob uma idéia. Esta é o conceito racional da forma de um todo, na medida em que nele se determinam *a priori*, tanto o âmbito do diverso, como o lugar respectivo das partes. O conceito científico da razão contém assim o fim e a forma do todo que é correspondente a um tal fim. A unidade do fim a que se reportam todas as partes, ao mesmo tempo que se reportam umas às outras na idéia desse fim, faz com que cada parte não possa faltar no conhecimento das restantes e que não possa ter lugar nenhuma adição accidental, ou nenhuma grandeza indeterminada da perfeição, que não tenha os seus limites determinados *a priori*. O todo é, portanto, um sistema organizado (*articulado*) e não um conjunto desordenado (*coacervatio*); pode crescer internamente (*per intussusceptionem*), mas não externamente (*per oppositionem*), tal como o corpo de um animal, cujo crescimento não acrescenta nenhum membro, mas, sem alterar a proporção, torna cada um deles mais forte e mais apropriado aos seus fins. (B860-1 A832-3)

Ciência é um sistema, isto é, a idéia de um todo que precede as partes. O modelo kantiano deste sistema é o organismo. O sistema (como organismo) se opõe à rapsódia, isto é, a algo que se organiza fragmentariamente, ou que possui uma quantidade muito grande de rupturas internas, quer dizer, onde justamente não há a *unidade formal*. Coacervado é o agrupamento de moléculas mais complexo que não possui a unidade do organismo vivo, a articulação que falta ao coacervado é a unidade do sistema orgânico. Aquilo que falta no *coacervado* é justamente a *articulação* interna. Kant está nos dizendo que não existe absolutamente nada de empírico, nada nos próprios juízos e conceitos do nosso conhecimento, que possam fornecer esta unidade, este princípio de articulação, mas que sua origem pode ser tão somente a razão pura. A articulação em um sistema, portanto, o que faz do nosso conhecimento uma ciência é uma idéia racional. Esta idéia é, não apenas, a noção de um todo, mas também a designação *a priori* do lugar de cada parte, antes mesmo que esta parte seja dada empiricamente. E caso esta parte não esteja imediatamente disponível a idéia é uma regra para procurar estes

elementos empíricos na experiência. Da mesma forma como a semente possui o arquétipo da planta e neste o modo como a planta deve procurar alimento. A própria metafísica (ou ao menos a *KrV*) é uma ciência neste sentido, e Kant pretende ter projetado sua total completude. A *KrV* possui ainda uma vantagem, a de a razão ser uma faculdade humana, e de que, portanto, ela já está dada por completo como órgão a ser criticado⁴⁸.

Não entendo que esta passagem se refira a Homero quando fala de *rapsódia*, mas penso que ele é um ótimo exemplo da unidade sistemática apresentada pelo filósofo alemão. Segundo uma história que se conta entre os acadêmicos, Homero seria um nome fictício inventado para reunir uma infinidade de canções com histórias contraditórias e desconexas executadas pelos rapsodos. Apenas nesta fábula já se pode compreender seguindo a indicação de Kant o que significa o princípio racional da unidade de diversas partes em um todo. Cada rapsodo que cantava ou transformava as histórias sobre os deuses e sobre as cidades gregas em canções funciona como o que o filósofo denomina adiante de *unidade técnica*. Reunia informações históricas e as organizava de modo técnico, ainda que criativo sem, no entanto, possuir uma *visão do todo*. Essa visão do todo representa justamente um certo chiste ou insight (*Einsicht*) a capacidade de observar todas aquelas canções e histórias e concebê-las a partir de um único horizonte reorganizando-as e harmonizando-as como uma única grande narrativa e canção, isto é o que o autor denomina *unidade arquitetônica*. Por unidade técnica podemos entender ainda o que o filósofo chama aqui de *conjunto desordenado* (*coacervatio*): isto é, uma unidade meramente temática ou por afinidade entre conhecimentos. Por *coacervado*, da biologia, entendemos um grupo complexo de aminoácidos e moléculas que mais se aproximam de uma célula viva. Já a organização de um organismo vivo obedece um princípio racional diferente da mera afinidade, ela obedece um *fim* e a organização visa cumprir este fim. A ideia, portanto, antes mesmo de qualquer unidade ou organização empírica, projeta uma unidade arquitetônica sobre todo conhecimento humano em geral (sabedoria, *conceptus cosmicus*) e sobre todas as ciências em particular (conhecimento). A relação entre a ideia e o conhecimento, portanto, obedece um

48 Que isto seja possível e mesmo que um sistema como este possa ser de uma extensão bastante reduzida para que esperemos acabá-lo inteiramente, pode-se já conjecturar antecipadamente pelo fato de o nosso objeto não ser aqui a natureza das coisas, que é inesgotável, mas o entendimento que julga a natureza das coisas, e ainda o entendimento considerado unicamente do ponto de vista dos nossos conhecimentos *a priori*, cujas riquezas não podem ficar-nos escondidas, pois não precisamos de as buscar fora de nós e tudo faz presumir que serão assaz restritas, para que possam ser totalmente captadas, julgadas quanto ao seu valor ou desvalor e apreciadas corretamente. (B26)

princípio circular, é o projeto arquitetado pela ideia quem antes de mais nada torna possível aquela reunião temática das próprias unidades técnicas. Um exemplo que podemos dar aqui é a reunião das categorias por Aristóteles, por não ter clareza acerca do princípio de unidade das categorias (o fio condutor da apercepção) o filósofo grego reuniu tematicamente diversos conceitos incluindo aí também conceitos empíricos que envolviam as intuições do espaço e do tempo.

Quando se coloca em cena uma faculdade de conhecimento, destacam-se, conforme muitas ocasiões, diversos conceitos que tornam esta faculdade cognoscível e se deixam agrupar, em uma formação mais ou menos detalhada, depois que a sua observação tenha sido realizada por um longo período de tempo ou com grande acuidade. Quanto a quando estará completa essa investigação, isto é algo que não pode ser determinado com segurança através desse procedimento aparentemente mecânico. Além disso, os conceitos que são assim encontrados, caso a caso, não se apresentam inseridos em uma ordem ou unidade sistemática, mas são antes agrupados por semelhanças e, de acordo com a grandeza de seu conteúdo (dos mais simples aos mais complexos), colocados em séries que nada têm de sistemáticas, ainda que sejam, de certo modo, estabelecidas metodicamente.

A filosofia transcendental tem a vantagem, e também a obrigação, de investigar seus conceitos segundo um princípio, pois eles surgem, puros e não mesclados, do entendimento como uma unidade absoluta, e têm, portanto, de ser concatenados entre si sob um conceito ou uma ideia. Tal concatenação, porém, fornece uma regra pela qual se pode determinar *a priori* tanto o lugar de cada conceito puro do entendimento, como a completude do conjunto de todos eles; o que de outro modo, dependeria apenas do capricho ou do acaso. (B91-2)

Vemos nesta passagem o mesmo princípio e o mesmo movimento que observamos nos exemplos de Homero e Aristóteles, de um lado temos um conhecimento reunido tecnicamente, que Kant diz ser reunido por capricho ou acaso, e de outro a unidade sistemática da ideia que neste caso o filósofo diz que “eles [os conceitos] surgem (...) do entendimento como uma unidade absoluta”. A palavra-chave nesta passagem é “como” (*als*) que se refere, assim, ao uso regulativo da ideia isto é, devemos pensar o entendimento *como se* ele fosse uma unidade absoluta (incondicionada), ideal. E este princípio de unidade é justamente a ideia de sistema do entendimento (e não o próprio entendimento). Neste caso o entendimento se torna um tipo de objeto de investigação que precisamos pensar e organizar segundo a ideia e que permaneceu por toda a história da filosofia confuso e desordenado. Da mesma maneira precisamos ler Aristóteles,

Platão, Homero, e mesmo Kant *como se* seus textos e suas filosofias constituíssem uma unidade absoluta, é só quando *lemos* os filósofos assim que podemos *compreendê-los melhor do que eles mesmos*. Essa ideia de uma unidade absoluta funciona, portanto, como um princípio circular de compreensão, sempre precisamos projetar nossos conhecimentos particulares (ou o sentido que encontramos em um texto ou filosofia) num todo orgânico onde há uma unidade arquitetônica, onde todas as partes se referem a todas as outras. Projetamos previamente uma unidade de sentido que pode, inclusive, não existir intencionalmente no autor em questão. Podemos observar essa estrutura circular na maneira como Kant pensa o sistema:

A razão humana é por natureza arquitetônica, isto é, considera todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema possível e por isso permite também somente aqueles princípios que pelo menos não tornem um conhecimento projetado incapaz de coexistir, em qualquer sistema, com outros conhecimentos. (B502)

Existem, portanto, princípios que antes mesmo de o conhecimento se dar, o orientam e regulam. Significa dizer que o sistema é anterior ao conhecimento do objeto e que sem Ideia de sistema nunca haveriam conhecimentos particulares concretos. Isto que Kant denomina “natureza arquitetônica”, é a forma como a razão *regula* o conhecimento, isto é, apenas é conhecimento aquilo que *pode* se integrar num todo sistemático, orgânico. Aqui nos deparamos com a ideia de um *a priori histórico*, quer dizer, um *a priori* que constitui seu próprio objeto investigativo.

Precisamos entender um pouco o significado da expressão regulativo para Kant. Como se sabe ele faz a distinção entre os conceitos constitutivos do entendimento (categorias) e os conceitos regulativos da razão (as ideias). Constitutivo aqui significa que estes conceitos pertencem, participam e constituem a experiência. Dizer que as categorias são conceitos constitutivos da experiência significa dizer que sem elas a própria experiência seria impossível. Já os conceitos regulativos não vão tão fundo, seria possível viver ou constituir uma experiência sem eles. Entretanto (e aqui fazemos referência tanto à Dialética quanto à Arquitetônica), sem estes conceitos ou ideias não podemos conectar nossos conhecimentos particulares em uma ciência. De acordo com o filósofo (como veremos na citação adiante) qualquer um que compare, conecte ou organize certas proposições ou conhecimentos já está, mesmo sem perceber, fazendo uso destes conceitos regulativos. Consequentemente todo uso categorial, poderíamos afirmar,

também faz recurso às ideias. Portanto dizer que as Idéias são conceitos regulativos e não constitutivos não diminui em nada sua importância na economia kantiana do conhecimento nem magicamente explica o papel delas.

A relação entre Juízo, razão, imaginação, entendimento e sensibilidade – também – não obedece qualquer ordem temporal ou hierárquica clara (exceto pela sensibilidade que têm uma importância muito acentuada no pensamento kantiano). Ao que tudo indica a relação entre as faculdades não empíricas do conhecimento se estabelece depois analiticamente, sua operação aparentemente é simultânea. Significa que quando o entendimento e a imaginação produzem o objeto do conhecimento também já opera a razão organizando e pondo os fins últimos a ela peculiares. Afirmar que as ideias transcendentais são “meramente” regulativas significa apenas dizer que elas não possuem um objeto próprio. Que a ideia de Alma, de Deus ou de Mundo não correspondem a objetos reais. Mas o seu uso no sistema do conhecimento é tão efetivo e constante quanto as categorias. A advertência crítica decorre somente devido à hipóstase transcendental. O conceito de *focus imaginarius*, todavia, já opera mesmo através da síntese categorial, como podemos ver pela evocação feita por Kant da ideia de “unidade da fábula” no §12 da Dedução. O que se reúne através desta ideia de unidade é um conceito prévio de todo ou totalidade, crucial na constituição do conhecimento como sistema. Há, do ponto de vista racional, uma circularidade (como aquela circularidade hermenêutica que vimos acima). A ideia de todo ou de sistema subsiste antes mesmo de qualquer ciência; Deus, Alma e Mundo operam como conceitos regulativos muito antes de qualquer ciência ser concebida. Na realidade a origem histórica das ciências depende muito (segundo a construção que veremos adiante) do caminhar da razão através desde *leit-motivs*. Aqui se pode tornar mais claro, também, a concepção kantiana da metafísica como disposição natural (*metaphysica naturalis*). A busca racional pelo incondicionado ou a tentativa da razão de organizar o conhecimento através do princípio de razão (“nada é sem fundamento”) naturalmente, segundo o autor, conduz a razão a perguntas que não podem ser respondidas com materiais obtidos na experiência. Na História da Razão Pura (B880) podemos entender que, num certo sentido, os filósofos iniciaram dogmaticamente sua reflexão e reuniram e organizaram o conhecimento em torno das ideias regulativas (ainda que elas estivessem hipostasiadas). Primeiro, então, temos Deus, a Alma, e o Mundo, a ideia de totalidade, de incondicionado, o conhecimento surge apenas depois, justamente porque já temos

estas ideias. É, portanto, a idéia do todo quem articula as partes (antes que estas sejam dadas) e as partes quem nos conduzem à idéia do todo:

Ninguém tenta estabelecer uma ciência sem que lhe subjaza uma idéia. Só que na elaboração de uma tal ciência, o esquema, e até mesmo a definição que dá logo de início acerca de sua ciência, corresponde muito raramente à sua idéia; pois esta última se encontra na razão como um germe no qual todas as partes estão ocultas, ainda muito pouco desenvolvidas e mal reconhecíveis a uma observação microscópica. Em virtude disto, é mister explicar e determinar as ciências não segundo a descrição que os seus autores fornecem das mesmas, mas sim segundo a idéia que encontramos fundada na própria razão a partir da unidade natural das partes que o autor reuniu; deve-se proceder assim porque todas as ciências são concebidas a partir do ponto de vista de um certo interesse universal. Neste caso, com efeito, acar-se-á que o autor e freqüentemente ainda os seus mais pósteros seguidores erraram em torno de uma idéia que não conseguiram tornar clara para si mesmos; em decorrência disto não puderam determinar o conteúdo específico, a artirculação (unidade sistemática) e os limites da ciência (B862)

A ideia, neste caso, funciona como uma *semente* que em si mesma possui a estrutura da árvore do conhecimento onde estando reunidas certas condições (certos materiais) é capaz de brotar. O cientista trabalha inconscientemente reunindo estas condições: informações e dados aqui e ali, elementos, matérias, conceitos, métodos experimentais. O que indica que a ideia já opera muito antes do surgimento “real” de uma ciência. Esta observação kantiana também remete, sem dúvida, para aquela máxima hermenêutica que foi popularizada pelo *Romantismo Alemão* através de Schleiermacher: “É preciso compreender um autor melhor do que ele mesmo”, máxima tal que foi também utilizada por Kant ao se apropriar do conceito platônico de idéia. (cf. B370) Não podemos deixar de notar aqui o caráter circular (e histórico) descrito nesta passagem da Arquitetônica. A idéia do todo aparece como que oculta para o próprio cientista e no entanto ele como que é conduzido inconscientemente por ela. Ao mesmo tempo cabe ao filósofo encontrar e explicitar esta idéia, de tal forma que talvez nenhum cientista jamais o pudesse fazer. De acordo com Kant esta idéia reside na razão e nela se desenvolve em ciência, assim como a compreensão se desenvolve em uma interpretação. Há, também aqui, uma relação de circularidade (entre os conhecimentos particulares e a sistematização numa ciência) minuciosamente descrita por Kant no parágrafo que se segue:

É uma pena que somente agora, depois de termos por tanto tempo reunido rapsodicamente, seguindo uma ideia em nós oculta, muitos

conhecimentos a ela referidos que nos servem de material de construção; e mesmo depois de termos por tanto tempo articulado tecnicamente estes conhecimentos, possamos enfim olhar para essa ideia sob uma clara luz, e segundo os fins da razão, projetar um todo arquitetonicamente. Os sistemas parecem ser gerados como vermes que, por *generatio aequivoca* a partir da mera confluência de conceitos acumulados, nascem incompletos e com o tempo vão se completando; muito embora todos eles, como o germe originário, tivessem o seu esquema na razão em mero estágio de desenvolvimento e, portanto, não fossem apenas organizados um por um segundo uma ideia, mas também unidos entre si em um sistema do conhecimento humano, como membros de um todo, e permitissem assim uma arquitetônica de todo saber humano; uma arquitetônica que, nos tempos atuais – em que tanto material se acumulou –, seria não apenas possível, mas nem sequer difícil. (B862-3)

A noção de *generatio aequivoca* aparece nas narrativas que se contam acerca das descobertas científicas, parece que as formulações científicas surgem por um salto, por uma intuição genial (*Einsicht*) ou por uma iluminação súbita recebida pelo filósofo ou cientista.⁴⁹ Mas pela explicação do autor podemos, talvez, interpretar essa passagem da seguinte maneira: são as próprias ideias que inconscientemente guiaram durante séculos os pensadores na reunião, organização e seleção de seus conceitos e dados empíricos. E estas formações de conhecimentos são como sedimentações que a própria razão tornou possível e que um único grão de conhecimento jogado na solução precipita: mas toda a solução já estava ali, muito antes de a súbita transformação ocorrer.

49 Podemos mencionar a narrativa da maçã de Newton, o “eureka”, a maneira como no Prefácio à segunda edição da *KV* o filósofo fala da descoberta de Tales de Mileto, e mesmo como o próprio Kant se refere à descoberta da filosofia transcendental como um “despertar de um sono dogmático”.

3.2) A ideia de filosofia

A filosofia não pode ser ensinada a ninguém, mas se pode despertar o gênio para filosofar; então se mostra se se têm gênio ou não. A Filosofia é uma ciência do gênio.
– Friedrich Schlegel

A *filosofia* é a ciência dos *fins* essenciais da razão (*teleologia rationis humanae* B866-7), ou seja, é a idéia da unidade de todo conhecimento humano. Todo esse sistema de conhecimento, no entanto, devem ser entendidos como um sistema *subjetivo* quando falamos da filosofia. Ela é uma ciência ideal e não real. A exposição do sistema até aqui dá conta de explicar o conhecimento matemático e o conhecimento físico, mas não o filosófico. Segundo Kant, todo conhecimento filosófico, *objetivamente* surge da razão, mas quando é absorvido por um indivíduo este conhecimento racional é meramente histórico, exterior. E, como veremos adiante, na verdade, todo conhecimento filosófico só pode ser compreendido como *subjetivamente racional* pois ele só pode ser encarado como tal quando é, num certo sentido, recriado por aquele que aprende.

Se abstraio de todo o conteúdo do conhecimento considerado objetivamente, então subjetivamente todo o conhecimento é ou histórico ou racional. O conhecimento histórico consiste em *cognitio ex datis*, o racional em *cognitio ex principiis*. (B863)

O significado da distinção entre histórico e racional, neste caso, leva em conta o fato de que o conhecimento é subjetivo, ou seja, pertence, sem mais, ao sujeito; sem que este possa recorrer ou confirmar seu conhecimento a partir de outras fontes que não as subjetivas. Ora, a diferença entre o conhecimento histórico e o racional, assim, se torna patente: o conhecimento histórico é aquele que foi dado de fora, enquanto o conhecimento racional é aquele que o próprio sujeito, confirma ou (por assim dizer) produz a partir de princípios racionais que encontra em si mesmo.

Por fim, podemos perceber, nessa passagem, uma referência (ainda que implícita) ao tema da maioridade tal como abordado no opúsculo *Was ist Aufklärung?* Na continuação nosso autor diz:

De onde quer que um conhecimento seja originariamente dado, naquele

que o possui ele será histórico quando este indivíduo conhece só tanto e na medida em que lhe foi dado de fora, seja através de experiência imediata (*unmittelbare Erfahrung*) ou narrativa (*Erzählung*), ou mesmo instrução (*Belehrung*) (de conhecimentos gerais). (B864)

Notem aqui os tipos de conhecimentos que de um ponto de vista subjetivo são considerados históricos, de um modo geral e superficial: todos. Quer dizer, todo e qualquer conhecimento seja ele obtido por uma vivência ou experiência imediata, uma narrativa ou relato, ou mediante uma instrução. Todos os modos autênticos de se obter conhecimentos são aqui colocados pelo filósofo entre parêntesis. Explico, do ponto de vista de um indivíduo em particular, por exemplo, a informação de que a terra gira em torno do sol é uma mera *cognitio ex datis*. Isto é, o fato de que a maioria das pessoas tome esta informação por verdadeira é, do ponto de vista destas mesmas pessoas, um mero acaso, se elas tivessem nascido antes de Copérnico elas tomariam o oposto por verdadeiro. Para a grande massa a revolução copernicana não passa de uma narrativa ou relato, assim como a doutrina platônica das idéias ou a teoria newtoniada da gravitação (conto da maçã). Platão, ou Copérnico, assim o afirma... mas há quem diga o contrário. No entanto, existe uma enorme diferença quando alguém é *formado* (*gebildet*) nestas doutrinas. Mas e como devemos entender a *cognitio ex principiis*? Qual a diferença entre conhecer historicamente e conhecer racionalmente? Esta diferença não repousa no conteúdo, pois todo e qualquer conhecimento subjetivamente tomado deve ser encarado como histórico, como vemos pela passagem acima. Ora, se a diferença não pode repousar no conteúdo ela só pode repousar na forma do conhecimento. Quer dizer então que a diferença entre o histórico e o racional está, subjetivamente, na forma do conhecimento, mas o que significa dizer que há uma diferença na forma do conhecimento? Quer dizer que, do ponto de vista do conteúdo alguém pode possuir um conhecimento meramente histórico de Platão enquanto outro, a partir do mesmo conteúdo possui um conhecimento racional? Mas como? O que significa esta diferença na forma subjetiva do conhecimento? Ainda que eu saiba *de cor* um autor tudo o que eu sei dele pode ser um conhecimento meramente erudito, meramente histórico e, neste sentido, não-filosófico.

Assim, aquele que propriamente *aprendeu* (*gelernt*) um sistema de filosofia, como por exemplo o *wolffiano*, mesmo que tenha na cabeça e possa contar nos dedos todos os princípios, definições e provas juntamente com a estrutura de todo edifício doutrinário, não tem outro conhecimento a não ser o conhecimento *histórico* completo dessa filosofia; ele só sabe e julga tanto quanto lhe foi dado. Contestai-lhe (*streitet*) uma definição, ele não saberá onde

encontrar outra. Educou-se (*bildete*) segundo uma razão alheia (*fremder*), mas a faculdade reprodutiva (*nachbildende*) não é a faculdade criativa (*erzeugende*); ou seja, o conhecimento não surgiu (*entsprang*) nele *a partir da* razão; embora, é verdade, se trate objetivamente de um conhecimento racional subjetivamente não passa de um conhecimento histórico. Compreendeu e reteve bem, isto é, aprendeu, e é um molde de gesso de um homem vivo. Os conhecimentos racionais que são objetivos (ou seja, que no princípio (*anfangs*) só podem ter surgido (*entspringen*) da própria razão humana) só podem ser assim nomeados subjetivamente quando criados (*geschöpft*) a partir das fontes universais da razão (*allgemeinen Quellen der Vernunft*) – ou seja, a partir de princípios – de onde podem surgir (*entspringen*) também a crítica, ou mesmo a rejeição ao que foi aprendido. (B864-5)

Kant põe em questão, aqui, vários elementos do conhecimento, dentre os quais quero destacar três: 1) Há uma diferença entre *aprender* (*lernen*) e compreender (*verstehen*). 2) *Subjetivamente* a racionalidade de um conhecimento não depende de sua coerência interna mas de onde ele nasce, sua fonte (*Quelle*). 3) Podemos reconhecer um conhecimento subjetivamente racional quando ele aceita contestação⁵⁰ (*Streit, Polemik: Streitkunst*). De uma perspectiva subjetiva o ensino e o aprendizado são puramente exteriores. Uma prova que fazemos numa determinada disciplina, por exemplo, pode ser comparada à nossa capacidade de montar um quebra cabeças de informações que nos foram previamente fornecidas, é apenas disto que se trata. Segundo a expressão utilizada por nosso autor na passagem acima nem mesmo *saber de cor* um conhecimento representa uma verdadeira *compreensão* racional daquilo que sabemos. Aprender é absorver algo de exterior, mantendo-o, em certa medida como exterior. É preciso algo mais, o que nos leva ao segundo ponto.

Se o conhecimento se comporta como um quebra cabeças, onde eu confiro se as peças encaixam: se elas obedecem ao princípio de contradição, de identidade, e do terceiro excluído; o mero encaixe das peças não garante, desta mesma perspectiva, a racionalidade do conhecimento, garante apenas que ele permanece logicamente coerente, o que no caso do conhecimento não basta: um bom romance policial também possui coerência lógica, exatamente, segundo dissemos, como as peças do quebra cabeça. Um conhecimento só poderá receber – subjetivamente – o nome de *racional* quando surgir das “fontes universais da razão”. O sentido desta expressão é no mínimo obscura, e podemos mesmo dizer que ela sintetiza toda a tarefa crítica, na medida em que a crítica executa a inversão entre o subjetivo e o objetivo no conhecimento. Sendo que a partir desta inversão precisamos reinvestigar toda a estrutura do conhecimento para determinar o

50 Lembrando que as antinomias são denominadas *Widerstreit* (*conflito*) das idéias transcendentais.

âmbito e validade da própria racionalidade. Tal é a tarefa que se impõe na analítica, de investigar as fontes *subjetivas* do conhecimento: a sensibilidade, a imaginação, o entendimento, a razão. Esta mesma analítica se torna *transcendental* quando a investigação destas fontes do conhecimento se refere ao fundamento subjetivo do conhecimento objetivo (cf. B126-7). Como se sabe o conhecimento objetivo (para Kant) consiste numa partilha entre elementos subjetivos e elementos objetivos. Para que um conhecimento seja subjetivamente racional não basta que ele seja um conhecimento *de fato* (histórico), mas precisamos reportar este conhecimento às suas fontes racionais, demonstrando assim o *direito* que temos a este conhecimento (cf. §13). Neste sentido podemos sem dúvida dizer que toda a filosofia transcendental pertence ao âmbito dos conhecimentos que requerem esta autenticação e, assim, só podem subsistir como conhecimentos *subjetivamente* racionais.

Um exemplo. Como dissemos o conhecimento *ex datis* ou histórico corresponde a um conhecimento obtido *de fora*, enquanto o conhecimento *ex principiis* é um conhecimento obtido, por assim dizer, *de si mesmo* ou *do próprio exercício racional*. Num certo sentido podemos dizer que o conhecimento racional têm como matéria o próprio conhecimento histórico. A diferença é que o conhecimento dito histórico simplesmente se aceita, tal como recebido, enquanto o conhecimento racional, por sua vez, será objeto de uma investigação, um raciocínio ou, segundo a filosofia transcendental, de uma *dedução* de seu direito de uso. Podemos tomar o conceito de causalidade (tal como foi feito na analítica dos princípios); dele se diz que é uma relação entre causa e efeito, que todo efeito tem uma causa, etc. Assim é o conhecimento histórico apenas aceito como verdadeiro um conhecimento que objetivamente é racional. Mas subjetivamente, i.é, para mim esse mesmo conhecimento não foi obtido a partir de princípios racionais, ou seja, não foi deduzido, não encontrei, por mim mesmo, seu direito de uso e portanto faço um uso autoritário (baseado em uma autoridade *alheia*) e não autorizado deste conceito. Quando se fala de uma aplicação lógica do princípio de contradição se está lidando essencialmente com conhecimentos históricos. A lógica, por definição, sempre precisa de conhecimentos dados de fora, sendo que ela mesma não possui conteúdo próprio e é por este motivo que ela é denominada, por Kant, de *vestíbulo das ciências*. Claro que isto é uma abstração, posto que os princípios e regras da lógica, podem sim, ser tomados como conteúdo da lógica. Mas, neste caso, é necessário um outro procedimento para avaliar e julgar a validade objetiva destes princípios e

regras (a saber uma lógica transcendental). Como afirma o próprio Kant acerca da distinção entre entendimento e Juízo, o entendimento é a faculdade das regras, e o Juízo a faculdade de subsumir sob regras. Mas esta mesma faculdade ao invés de possuir “regras” próprias, deve ser entendida como um talento ou exercício. Significa que a capacidade de julgar precisa ser compreendida muito mais como uma performance, como uma atividade que melhora ou piora com a experiência do indivíduo do que como uma capacidade igual em todos os homens. Devemos notar que Kant repete a mesma estrutura ao falar da razão como um talento ou exercício. E ao dizer que a filosofia deve ser pensada como *verbo* muito mais do que como *substantivo* o autor aplica esta mesma concepção da filosofia como uma performance ou interpretação, que a aproxima muito mais das noções de *arte* e *jogo* do que daquela das ciências matemáticas. Ora o matemático é aquele conhecimento que temos em nós mesmos, isto é, em nossa intuição, o critério de sua objetividade. Significa que é impossível resolver um problema matemático e não entender a matemática. Todo conhecimento histórico da matemática (como resolver este ou aquele problema matemático) é sempre já um conhecimento racional, pois a única maneira de entender matemática é expondo seus conceitos e princípios na intuição o que automaticamente é seu exercício. Com a filosofia, no entanto, as coisas se passam de outra maneira. Aqui os chutes e palpites podem sempre acertar seu alvo sem que aquele que palpa entenda de filosofia. Da mesma maneira como alguém que não treina futebol pode fazer um belo chute, ou um bom drible... etc.

Quando aprendemos uma palavra nova o ritmo é o mesmo. Por palavra entendemos um conjunto de sons que recebem um significado. Aprender uma palavra não é “receber de fora” o significado da palavra e “preencher” a palavra como se ela fosse um invólucro vazio que pode receber este ou aquele significado. O ato de aprender palavras é o ato de dar nome às coisas, um ato criativo. Quando Deus criou o mundo trouxe diante de Adão todos os seres e este deu nome a cada um deles. Adão precisou buscar dentro de si mesmo os nomes, precisou criá-los, inventá-los. Da mesma maneira cada ser humano precisa, ao aprender as palavras existentes, reinventá-las para si mesmo. A palavra não é o invólucro de um conteúdo mas a indicação de um caminho, de um exercício, de uma tarefa. É preciso repetir a experiência de atribuição de nomes para que as palavras ganhem sentido. Conhecer, neste sentido, é criar (*schöpfen*), produzir (*erzeugen*) subjetivamente um conhecimento histórico (dado de fora pela tradição e pela cultura: o

significado das palavras) transformando-o assim num conhecimento racional. Assim se aproxima o fazer filosófico da poesia e do jogo. O trabalho propriamente filosófico é transformar todo conhecimento dado (tomado por objetivamente racional) em subjetivamente racional, é de tudo fazer um ensaio, mostrar que todo conhecimento humano é tentativa, erro, desvio. Uma palavra corresponde a um processo criativo que foi sedimentado e conservado para que outros o pudessem repetir.

Exercício filosófico ou ensaio filosófico é quando fazemos uma interpretação autorizada de um autor, mas nesse caso uma interpretação autorizada não é uma interpretação que o próprio autor autoriza mas uma interpretação autoral, ou seja, uma em que eu me reconheço como autor. Esse reconhecer-se, no entanto, não acontece, novamente, a partir de uma outra fonte exterior (neste caso recairíamos no *conhecimento histórico*) mas é justamente o sentido da expressão "[conhecimentos] criados a partir das fontes universais da razão" quando eu mesmo recrio, a partir da razão, a filosofia alheia. O conhecimento *strictu sensu* é uma criação humana, todos nós o produzimos todo o tempo. Seja ele objetivo ou subjetivo. A diferença é que o conhecimento objetivo possui uma relação direta com a intuição enquanto o subjetivo consiste em puros raciocínios. Ainda que no objetivo também hajam raciocínios, nele sempre há uma referência à sensibilidade seja ela intuição pura ou empírica. No caso do conhecimento subjetivo (história, psicologia, ciências sociais, linguística... etc.), não existe este recurso, aqui estamos sempre reféns do raciocínio alheio. Precisamos confiar que aquele pensador concluiu e pensou bem. Como já dizia Sto. Agostinho:

Ora, uma coisa é acreditar segundo o argumento de autoridade, outra coisa é o argumento de razão. Aceitar a autoridade alheia é grandemente tranquilo, e não dá trabalho. Se lhe agrada esse meio de estudo, poderá ler o que grandes e inspirados homens disseram comentando o assunto. E o fizeram por entender útil e necessário para os que sabem pouco, considerando que a salvação podia parecer difícil para os que possuem inteligência mais rude e menos capaz. Porque estes de mente menos capaz, se tentarem alcançar a verdade com suas próprias inteligências, seriam facilmente enganados por argumentos falsos, caindo assim em doutrinas perigosas e erradas, e dificilmente conseguiriam sair do erro. A estes é utilíssimo que se atenham à autoridade dos homens sábios e agindo de acordo com os ensinamentos. Se você acha mais seguro esse argumento de autoridade, não me oponho, e até aprovo muito.

Mas, se quer manter o desejo antes afirmado, de entender a verdade pelo argumento da razão, e assim chegar a se convencer, deverá tolerar pacientemente toda a seqüência demorada que leva a um raciocínio correto e

capaz de chegar à verdade de um modo especificamente racional, ou seja, a razão verdadeira. Não apenas verdadeira, mas certa, e livre de toda a aparência de falsidade. Se é que um homem que não deseja a inverdade ou a falsidade pode chegar ali por outro modo diferente. (*Sobre a potencialidade da alma*, cap. 7:12 pg. 44-5)

Mas como podemos ver pela fala do próprio Agostinho, há uma alternativa: a racionalidade. Podemos, pela razão, conferir se o raciocínio é racional ou não. Quando dependemos do *sangue*, da vida ou da razão alheia nosso conhecimento é histórico. Quando ao invés de reproduzir conteúdo nós o interpretamos, nós o dominamos a tal ponto que conseguimos avaliá-lo e julgá-lo, aí então no lugar de apenas assentir a opinião alheia nós produzimos nosso próprio saber. Aí aprendemos a ler com sangue⁵¹. A pretensão de que o conhecimento subjetivo obtido exteriormente tenha valor racional é a essência do dogmatismo e da concepção da filosofia como doutrina. Nesse ponto reside também a interpretação kantiana de que um discípulo de escola é como o molde de gesso de um homem vivo, e também de que muitos permanecem "estudantes" por toda a vida.

Agostinho nos apresenta, nesta passagem, a oposição entre o argumento de autoridade e o argumento de razão. Podemos dizer que essa oposição se parece com aquela entre Doutrina e Crítica. Tanto quando falamos em certeza quanto em segurança ou ciência falamos de autoridade e doutrina. Em ambos casos se pensa na ideia de rigor, trabalho científico, meticulosidade. Lembramos aqui, também, da distinção kantiana entre estilo popular e estilo escolástico. Autoridade é aquela que segue rigorosamente os preceitos do método, a *doutrina* e a divulga através de escritos populares. O trabalho doutrinário (e a autoridade reconhecida) é uma coisa que uma vez feita não precisa ser repetida e reconquistada. Penso que essa era a relação dos medievais e dos modernos com a revelação e com a tradição (de onde também o conceito de dogma). Já o argumento de razão procura repassar todos as teses, raciocínios e hipóteses para verificar a legitimidade da autoridade ou da doutrina (da verdade das provas que ambas alegam). Não é absurdo comparar a descrição feita por Agostinho nesta passagem com o opúsculo "O que é o esclarecimento?", e mesmo com aquilo que, talvez ensejado por Kant, se convencionou denominar *atitude crítica*. Se lemos o §13 da *Dedução Transcendental* o autor nos fala da diferença entre um fato ou posse (que comparo com a autoridade ou a doutrina) que ele chama *quid facti*.

51 Ver apêndice A.1.

E um *direito* de posse (que comparo com o raciocínio ou prova, a dedução) o *quid juris*. A atitude crítica (“*Sapere Aude!*”) ou o argumento de razão, a dedução e o *quid juris* todos dependem de uma atitude individual do leitor em raciocinar os argumentos “princípios, definições e provas”. Não à toa o filósofo dirá, desta atitude crítica *individual* que ela pertence ao conhecimento histórico ou subjetivo.

Esta característica peculiar da filosofia transcendental faz com que ela seja *crítica* e nunca *dogmática*.⁵² Ora, a explicação kantiana da diferença entre dogmatismo e procedimento dogmático no *Prefácio à segunda edição da KrV* já deixava isto claro, vejamos o que ele dizia:

A crítica não é contraposta ao *procedimento* dogmático da razão no seu conhecimento puro como ciência (pois esta tem que ser sempre dogmática, i.é, provando rigorosamente a partir de princípios seguros a *a priori*), mas sim ao *dogmatismo*, i.é, à pretensão de progredir apenas com um conhecimento puro a partir de conceitos (o filosófico) segundo princípios há tempo usados pela razão, sem verificar contudo de que modo e com que direito se chegou a eles. (BXXXV)

Notem como aqui também aparece a distinção entre uma forma histórica e uma forma racional, Kant contesta a “pretensão de progredir apenas com um conhecimento puro a partir se conceitos (o filosófico) segundo princípios *há tempo* usados pela razão”. Neste sentido o que ele

52 Parece-me que, a partir daqui, toda filosofia será *dedução transcendental*. A *Dedução* é, por si mesma, o ato de transformar um conhecimento histórico em conhecimento racional: a tábua das categorias, o “eu penso”, a intuição pura e empírica e tantas outras coisas tanto em seu aspecto textual/histórico - seu uso por outros autores - quanto em seu aspecto transcendental: qual a relação entre o empírico e o intelectual? Ora, de ambas maneiras tudo o que aparece num texto escrito (e na dedução em particular) é um conhecimento subjetivo e histórico. O “exercício filosófico” consiste em transformar este conhecimento de subjetivo e histórico em subjetivo e racional. Todo trabalho filosófico é, a partir de agora, um trabalho de deduzir nossos conceitos à partir da razão pura. No caso, a verdadeira dedução só é possível no âmbito transcendental, isto é, com conceitos que sejam ao mesmo tempo empíricos mas que tenham também um aspecto puro. Enquanto que com objetos e conceitos meramente puros esta operação é impossível, é o que mostra o ensaio feito na Dialética Transcendental. Tal operação só é possível pela divisão e investigação das faculdades subjetivas do conhecimento humano realizada por Kant. Se pensamos tanto em Platão quanto em Descartes percebemos que existe uma diferença fundamental na importância concedida à intuição empírica por Kant na constituição do conhecimento. Se tomamos, por exemplo, o pedaço de cera que aparece na segunda meditação. Para Platão o conhecimento que temos deste pedaço de cera corresponde à nossa idéia de cera obtida antes do nascimento. Para Descartes nosso conhecimento “objetivo” da cera é apenas aquele que é também pensamento, abstraindo de seu aspecto sensível: o corpo extenso. Já em Kant é a própria razão (o conjunto das faculdades superiores de conhecimento) quem compõe o odor das flores, o gosto de mel, a dureza, o peso e a forma numa unidade que denominamos objeto. É a razão quem sintetiza o múltiplo concedido pela sensibilidade com as categorias do entendimento e forma o objeto do conhecimento. O ato dedutivo, filosófico, crítico consiste apenas em tomarmos consciência deste ato produtivo da razão. A dedução é, justamente, como vínhamos falando acima, a prova de um *direito de posse* sobre um conhecimento que, de outro modo, permanece *histórico*, ainda que do ponto de vista objetivo ele seja racional. Ou seja, o conhecimento pode ser objetivamente racional mas ele só se torna subjetivamente racional quando eu tenho consciência do *direito de possuí-lo*, isto é, quando sou capaz de explicar racionalmente (subjetivamente) os fundamentos de possibilidade do meu conhecimento.

nos diz é que todo conhecimento filosófico, ou todo “conhecimento puro a partir de conceitos” necessariamente precisa ser encarado como um conhecimento subjetivo e assim necessariamente ele será histórico, caso obtido exteriormente ou racional, caso obtido internamente, i.é: por exercício próprio. O fato de que *alguém* produziu por si mesmo este conhecimento filosófico não garante nem valida *em mim* a racionalidade deste conhecimento. Esta é como veremos adiante a diferença entre mestre e discípulo. A mera reprodução do conhecimento subjetivo não produz, por si mesma, mais conhecimento subjetivo. Talvez aqueles que *reproduzem* o conhecimento filosófico “o transmitem como uma carta fechada, sem saber” (Rilke, Carta de 16 de julho de 1903) Aquilo que se contesta com a crítica não é a objetividade do conhecimento em geral (científico) ou mesmo do conhecimento filosófico. Kant não está dizendo que devemos suspeitar de Descartes, Locke, Platão ou Aristóteles. Rejeitá-los como sofistas porque eles não fizeram uma crítica de sua capacidade de conhecimento e investigação filosófica. Ele está dizendo, pelo contrário, que tudo o que eles disseram é válido (é um conhecimento objetivamente racional), desde que se reconheça um determinado âmbito no qual estes princípios poderão ser aplicados; desde que se obtenha o *direito* de uso destas filosofias, desde que a interpretemos. Ele propõe a tarefa de *criticar* as obras filosóficas do passado justamente para encontrar este limite e medida de sua validade. Cabe ressaltar também que Kant não está dizendo que todos os filósofos são igualmente equivalentes, e que suas posições e teses podem ser substituídas umas pelas outras indiferentemente. O caráter sistemático da filosofia requer justamente o contrário, que para cada tese, posição e afirmação filosófica seja necessário encontrar um determinado lugar no qual o todo e a parte se relacionam de modo orgânico. Vejamos, por exemplo, o que nosso autor diz a respeito da interpretação *possível* de Platão:

Ele certamente estendeu o seu conhecimento também aos conhecimentos especulativos, conquanto fossem dados só de modo puro e a priori, e estendeu-o mesmo à Matemática, se bem que esta possua o seu objeto somente e na experiência possível. Nisso não posso segui-lo aqui, tampouco na dedução mística dessas ideias ou nos exageros pelos quais por assim dizer as hipostasiava, apesar da elevada linguagem de que se servia nesse campo prestar-se muito bem a uma interpretação mais moderada e adequada à natureza das coisas. (B371 , nota)

O filósofo de Königsberg abre aqui algumas ressalvas: a mistura entre matemática e metafísica, a dedução mística das idéias; e afirma que *nisso* não pode seguir Platão, mas que é

possível uma “interpretação mais moderada e adequada à natureza das coisas” do filósofo grego. Quer dizer, no que tange ao conhecimento metafísico é possível encontrar um âmbito no qual a doutrina platônica pode encontrar seu lugar, o que significa que podemos interpretá-lo segundo e espírito, e não segundo a letra (a linguagem elevada e os exageros da hipóstase das idéias). É o que significa a expressão que se tornou proverbial na filosofia romântica e hermenêutica “compreender um autor melhor do que ele mesmo”, que foi, como se sabe, expressa por Kant no capítulo *Das ideias em geral* da Dialética Transcendental:

Observo apenas que não é nada insólito, tanto na conversação comum como nos escritos, pela comparação dos pensamentos externados pelo autor sobre seu objeto, entendê-lo inclusive melhor do que ele mesmo se entendeu na medida em que não determinou suficientemente o seu conceito e deste modo por vezes falou ou até pensou de encontro à sua própria intenção.

Quanto alguém se torna um discípulo de uma escola cética ou dogmática, por mais longe que vá no aprendizado de sua escola será muito difícil que ele se dê conta dos princípios que estão por trás dos conhecimentos obtidos e aprenda a filosofar. A não ser que “tenha a coragem de servir-se de seu próprio entendimento”. Podemos ver por este viés que a tomada de consciência filosófica é, não um exercício de probidade científica mas uma atitude moral, é preciso, segundo a letra do opúsculo “ousar saber”, é preciso ter coragem de *contestar*⁵³ aquilo que é nosso próprio fundamento. Todas as contradições e problemas de uma decisão moral estão imbricadas no processo de aprender a filosofar, questionar os fundamentos de sua própria escola (ou mesmo os seus próprios como fez Descartes) não é uma atitude teórico especulativa com conseqüências meramente lógicas. Exatamente como aparece nas duas últimas antinomias o campo da filosofia teórica e da filosofia prática se encontram no princípio da filosofia transcendental, que é o princípio que dialeticamente as une e as separa⁵⁴. Foi o que dissemos

53 Lembrando a passagem acima “Contestai-lhe (*streitet*) uma definição e já não sabe de onde tirar outra.” Trata-se justamente de contestar a definição e pôr-se à procura de outra. Ou talvez da mesma, mas o caminho para encontrar uma definição é o que se ganha quando a contestamos e nos pomos à procura. Dizer que filosofia não é doutrina significa dizer que este caminho investigativo através do qual se encontra a definição é muito mais importante do que a própria definição encontrada. Devemos exercitar nossa capacidade de encontrar definições ao invés simplesmente de nos aferrarmos às definições dadas historicamente. Quando olhamos para os autores através desta perspectiva vemos neles não o arcabouço de definições constituídas mas os ensaios, atalhos, tentativas arriscadas, experimentos fracassados e outros exitosos *que nos acenam meios de prosseguir nossas investigações*.

54 Este experimento da razão pura tem muito em comum com o que os *químicos* chamam freqüentemente de ensaio de *redução*, em geral porém de *procedimento sintético*. A análise do *metafísico* separou o conhecimento puro *a priori* em dois elementos muito desiguais, a saber, o das coisas como fenômenos e o das coisas em si mesmas. A *dialética* liga de novo ambos para torná-los *unânicos* com a ideia racional necessária do *incondicionado* e descobre que esta unanimidade

quando formulamos que para o conhecimento racional não basta a coerência lógica, mas precisamos conhecer sua proveniência na própria razão. Tal é o que Kant chamou da *análise* (feita na analítica) dos conhecimentos entre aqueles que provêm da razão pura e aqueles que provêm da experiência. O uso real do conceito de causalidade já existia mesmo antes da dedução transcendental, mas foi apenas com ela que pudemos nos dar conta que há também um *abuso* transcendental deste mesmo conceito. Apenas com a garantia da proveniência *racional* de nosso conhecimento que podemos circunscrever o âmbito de seu uso e *aplicação*. Comentarei no capítulo seguinte um pouco mais a relação entre os conceitos de *uso racional* e *aplicação* com a ideia de Arqueologia.

3.3) Arqueologia ou História Filosófica da Filosofia

3.3.1) Hermenêutica Filosófica e História da Filosofia

Viver é um negócio muito perigoso – Riobaldo

Tudo quanto o homem expõe ou exprime é uma nota à margem de um texto apagado de todo. Mais ou menos, pelo sentido da nota, tiramos o sentido que havia de ser o do texto; mas fica sempre uma dúvida, e os sentidos possíveis são muitos. - Bernardo Soares

A hermenêutica clássica possuía mais ou menos três momentos na leitura do texto: a contextualização, o comentário e a aplicação. O primeiro desses momentos está voltado para o problema de como devemos nos aproximar do texto, o último para o problema do que devemos fazer diante deste texto (teologia, jurisprudência). Esta arte da compreensão, porém, era episódica, só se fazia necessária nos momentos mais difíceis e obscuros do texto. A partir da recusa do caráter doutrinário da filosofia, no entanto, ela se torna uma tarefa global: agora não se trata mais de interpretações isoladas que visam esclarecer uma compreensão deficiente de um texto em questão; agora toda e qualquer interpretação isolada de textos precisa levar em conta o todo da obra de um autor. Interpretar em certa medida significa apresentar uma compreensão total de uma filosofia a partir da leitura de fragmentos isolados de textos. Pode parecer estranho falarmos de *aplicação* no contexto da filosofia metafísico-especulativa, mas quando se fala do caráter *doutrinário* de uma filosofia o que se leva em conta é justamente este aspecto. A doutrina filosófica *par excellence* possui imediatamente a possibilidade de ser aplicada seja teoricamente ou no âmbito da filosofia prática. São aquilo que Kant denomina *cânon* e *órganon*: preceitos e regras de *uso* científico. Mas a aplicação, neste caso, não é mais uma aplicação no *uso* mas apenas uma aplicação no sentido de mostrar um ponto de contato entre a filosofia e a vida. O filósofo assim o afirma:

Dentre todas as ciências racionais (*a priori*), portanto, só é possível aprender Matemática, mas jamais Filosofia (a não ser historicamente); no que tange à razão, o máximo que se pode é aprender a *filosofar*.

Como devemos entender esta diferença entre filosofia e filosofar? A racionalidade não é algo que conhecemos, não faz parte do conteúdo do nosso conhecimento, não conhecemos *a racional* enquanto tal. A racionalidade constitui a forma do conhecimento filosófico, quer dizer que os textos são uma *ocasião* para filosofar⁵⁵, tal como para Sócrates as conversas com escravos, comerciantes e artesãos em Atenas eram *ocasião* para filosofar. A partir do momento em que todo conhecimento subjetivo é histórico, isto é, obtido de fora, todo conhecimento subjetivo é ocasião para filosofar, pois de todo conhecimento subjetivo podemos nos questionar e buscar sua racionalidade a partir de princípios (e não simplesmente aceitá-lo como tal pois foi obtido de fontes objetivamente racionais). Podemos, portanto, filosofar acerca de qualquer coisa, mas Kant fala ainda de um conceito *objetivo* de filosofia:

A *Filosofia* é, pois, o sistema de todos os conhecimentos filosóficos. É necessário tomá-la objetivamente caso se compreenda por Filosofia o arquétipo (*Urbild*) para se julgar todas as tentativas de filosofar; este arquétipo deve servir para julgar todas as filosofias subjetivas, cujo edifícios são freqüentemente tão diversificados e tão mutáveis.

Objetivamente, portanto, filosofar significa *julgar* os sistemas filosóficos (as tentativas individuais de filosofar) a partir de um *arquétipo* ou princípio da filosofia: ou seja, por filosofia devemos entender um princípio para o estudo de sua história. Este arquétipo, no entanto, não foi extraído de lugar algum, senão da própria razão. Ele só pode ser encontrado através do *filosofar*. Kant afirma em sua *Lógica*:

Der philosophieren lernen will, darf dagegen alle Systeme der Philosophie nur al *Geschichte des Gebrauchs der Vernunft* ansehen und als Objekte der Übung seines philosophischen Talents. (AK II A27)

Ao contrário do que acontece na matemática a filosofia não possui uma aplicação de seus conceitos puros na intuição. A matemática, para ser mais exato, constrói seus conceitos diretamente na intuição. Filosofar, por sua vez, é uma atitude que depende, segundo o autor, de um talento natural da razão no indivíduo (como vimos acima acerca do julgar como um talento). O único modo, porém, de desenvolver este talento é investigando nos escritos de outros como eles filosofaram. Segundo Kant há um *uso* (*Gebrauch*) da razão. E é apenas neste uso, e no registro meramente histórico deste uso que podemos perceber onde a razão é eficaz e onde ela se

⁵⁵ Hegel fala algo parecido em o §48 da *Wissenschaft der Logik*.

trai. Um ato do pensamento, por sua vez, não pode de maneira nenhuma ser gravado ou registrado. O que se registra nos escritos dos filósofos são algo como passos ou indicações, mas não efetivamente o caminho e a realização de um pensamento. Se o pensamento expresso no escrito filosófico é eficaz ou não é algo que só podemos compreender e entender quando o realizamos em nós mesmos. E o ato de realizar este pensamento expresso pelo filósofo é o que se chama *filosofar*. Neste sentido o filosofar difere de uma mera leitura, de um decorar ou de um repetir (no sentido de reproduzir o decorado). Tal vício racional se origina do uso puro da razão na matemática. Na matemática, por sua vez, repetir simplesmente o ensino é, em si mesmo, um aprender. Se eu penso na definição de triângulo, como uma figura trilateral e eu simplesmente *imagino* uma figura bidimensional com três lados, esse mero ato de imaginar já é, por si mesmo, o ato de construir e aprender o que é um triângulo. Na filosofia pura, no entanto, não existe este auxílio da imaginação, e imaginar o que é o fundamento de um edifício sistemático não é o mesmo que construir este fundamento. Da mesma maneira com o conceito de substância por exemplo, imaginar uma substância não é produzir ou conhecer uma substância, mas por muito tempo os filósofos acreditaram que isto assim o fosse.

Creio que a medida do valor filosófico da crítica está imbricada na própria questão de, até que ponto, ela foi capaz de cumprir com suas pretensões de servir de critério para toda e qualquer outra obra filosófica que veio depois. Cuidando com a expressão utilizada por Kant, inclusive para servir como critério para a apreciação das obras filosóficas que vieram, também, *antes*. Como ele afirma, “só com fundamento nesta crítica se possui uma pedra de toque segura para apreciar o valor filosófico de obras *antigas e modernas*”. (B27) Neste sentido a Crítica pode ser considerada a fundação da história da filosofia. Ao mesmo tempo em que é uma crítica da razão. No momento em que estabelece os limites das ciências a razão é obrigada a estabelecer os seus próprios limites. Quando Kant questiona a cientificidade própria da razão pura, da filosofia e da metafísica, a consequência é encontrar o princípio [*Prinzip, Grundsatz*] de toda cientificidade. Kant encontrou, por assim dizer, a diferença entre os sistemas (no plural) metafísicos e os sistemas “científicos”, que, apesar de compartilharem a idéia de unidade sistemática, são completamente diferentes. Podemos nos sentir um pouco temerosos da pretensão com a qual Kant trata o tema, mas podemos ver, ao fim da *KrV* na Arquitetônica da Razão pura, as consequências deste modo de pensar: a formulação de um princípio que torna possível a própria

história da filosofia como investigação filosófica, isto é, sem a pretensão de obter, com o exame das filosofias, uma doutrina,

Desta maneira, a filosofia é uma simples idéia de uma ciência possível, que em parte alguma é dada *in concreto*, mas de que procuramos [*sucht*] aproximar-nos por diferentes caminhos [*Wegen*], até que se tenha descoberto [*entdeckt*] o único atalho [*Fußsteigt*] que aí conduz, obstruído pela sensibilidade, e se consiga, tanto quanto ao homem é permitido, tornar a cópia [*Nachbild*], até agora falhada, semelhante ao modelo [*Urbilde*]. Até então não se pode aprender nenhuma filosofia; pois onde está ela, quem a possui e segundo quais características se pode conhecê-la? Pode-se apenas aprender a filosofar, isto é, a exercer o talento da razão na aplicação dos seus princípios universais [*allgemeinen*] em certas tentativas [*Versuchen*] que se apresentam, mas sempre reservando à razão o direito de investigar [*untersuchen*] aqueles princípios em suas fontes confirmando-os ou rejeitando-os. (B865-6, A837-8)

Podemos ver como aqui se faz uma caracterização do filosofar como “exercer o talento da razão na aplicação dos seus princípios universais em certas tentativas que se apresentam”. Quer dizer, a filosofia é uma investigação racional da própria racionalidade das *tentativas* (*Versuchen*) de fazer filosofia. Kant transforma, neste aspecto, todas as filosofias passadas em *ensaios* (*Versuchen*): experimentos, tentativas que não constituem em si mesmas doutrinas ou sistemas filosóficos acabados e perfeitos, a pretensão de que o constituam é a marca do dogmatismo em filosofia.

A própria *Crítica* pode ser entendida como o arquétipo para se julgar as tentativas de filosofar (cf. B27). Tendo em mente o arquétipo (*Urbild*, o “projeto arquitetônico”) cada filósofo, como artífice da razão, procurou executar uma cópia (*Nachbild*, o edifício), mas por não ter consciência da diferença entre arquétipo e éctipo (entre ideia e cópia) alguns filósofos acreditavam estar criando o próprio original em seus textos. Agora, a partir da *Crítica*, deve acompanhar toda a reflexão filosófica a consciência de sua subjetividade, isto é, dos limites da racionalidade. Ao contrário do que pode parecer, a máxima do *Aufklärung* kantiana não volta-se apenas para a religião e para o estado, mas para a própria razão. A Dialética Transcendental como um todo constitui “críticas” de tentativas passadas de filosofar e, deste modo, apresenta uma leitura kantiana da história da filosofia. Kant, portanto, sem ser hegeliano, descreve a filosofia como uma ideia ou arquétipo. A ideia kantiana, no entanto, é infactível. Kant distingue entre o filósofo como legislador da razão e o filósofo como artífice da razão. Traz assim a filosofia da ilusão de que ela descreve, produz e refina estas *leis da razão* para a consciência de que ela nada

mais faz do que as executar. As produz, sim, não como leis, mas apenas como cópias falhadas de um modelo que com muita dificuldade conseguimos vislumbrar(*Einsehen*). Precisamos sempre confirmar se nossa execução obedece a um modelo intangível, da mesma maneira como o cantor precisa confirmar se sua voz está no tom correto toda vez que canta. Da mesma maneira aqui o filósofo alemão compara a filosofia com a imagem do homem *moral* ou *virtuoso*:

O [fim último da razão] não é outro senão a determinação completa do ser humano, e a filosofia que trata dela se denomina moral. Devido a essa primazia que a filosofia moral tem perante todas as demais aspirações da razão, também os antigos compreendiam sob o nome de filósofo, simultânea e predominantemente, o moralista; e a própria aparência externa de um autodomínio através da razão faz com que ainda hoje, segundo uma certa analogia, se chame de filósofo alguém cujo saber é todavia limitado. (B868)

A noção de autodomínio nessa passagem pode nos auxiliar. Também ela, assim como a analogia com o canto acima e quando dizemos que toda execução filosófica precisa, novamente, ser confirmada pela própria razão giram em torno do conceito de *repetição*. Só possui autodomínio aquele que constantemente é tentado e não cede. Esse conceito surge em diversas práticas morais: vegetarianismo, castidade e celibato, dietas, toda e qualquer confissão religiosa, etc. Em todos estes casos a pessoa precisa sempre confirmar, quer para si mesma quer para os outros, sua prática. Tanto a ética quanto a etiqueta ou a dietética são atividades marcadas pela repetição. Tais repetições enriquecem e auxiliam o indivíduo a tornar-se uma pessoa melhor, mais próxima com o modelo ou arquétipo. É o que no senso comum expressamos com a palavra experiência. Quando dizemos que os mais velhos possuem experiência por exemplo. É a experiência da repetição. Todo aprendizado humano se dá pela repetição. Esse é o significado da cultura e da tradição. Se traduzimos e absorvemos uma cultura. Se colocamos nossas crianças em escolas. Se acreditamos que nossos filhos serão um pouco melhor do que nós. É porque uma geração sempre é uma repetição da anterior, e porque confiamos nesse acúmulo de experiência e aceitamos aquilo que as pessoas imaginaram que valeria a pena registrar⁵⁶. Tanto o registro quanto a leitura são experiências fundadas na repetição. Sempre registramos o que julgamos bom

56 À esta questão, do “valer a pena” registrar algo, se dirigem as palavras de Zaratustra:

“Aquele que conhece o leitor nada mais faz pelo leitor. Mais um século de leitores – até o espírito estará fedendo./Que toda a gente tenha o direito de aprender a ler estraga, a longo prazo, não somente o escrever, senão, também, o pensar./Outrora, o espírito era Deus, depois tornou-se homem e, agora, ainda acaba tornando-se plebe.” Quem discute com muito vagar o problema da tradição e de como se fixam os clássicos, etc. é Gadamer em *Verdade e Método*.

o suficiente para repetir, e toda leitura é uma repetição. Apenas que esta repetição não é uma mera repetição mecânica, não é uma pura reprodutibilidade técnica. O que se repete nunca é o mesmo, mas é outro: melhor ou pior, com mais ou menos consciência. Passar diversas vezes pela mesma situação produz camadas, acumula, seja estresse ou perícia. Podemos ver isso com muita clareza nos jogos. Quem joga sempre aprende a jogar melhor e mesmo assim sempre pode perder ou ir mal. Todo jogo sempre é um ensaio e uma tentativa. O que dá o caráter competitivo para o jogo é a ideia de que o *resultado* de um ou outro jogo é, num certo sentido, definitivo. De que este resultado vale alguma coisa. Como se ele provasse que não é mais necessário ensaiar e tentar. Mas o essencial do jogo é o repetir, principalmente se vamos bem e ganhamos queremos repetir: o que importa não é o resultado, mas o arquétipo do jogo perfeito do qual sempre nos aproximamos, mas nunca alcançamos, ao jogar. Da mesma maneira na peça de teatro (que em inglês e alemão corresponde à mesma palavra que jogo: Play, Spiel). Toda apresentação é performance e exercício, improvisação e invenção. O registro na televisão e no cinema nos mostram de forma muito clara que seria preciso muito mais ensaio e tentativa para que aquilo ficasse bom. Mas essa é a questão de todo registro, quer ele seja muito bom ou seja ruim, todo registro escrito ou audiovisual, sempre é o registro de um ensaio, de uma tentativa, nunca da coisa mesma. Logo todo texto, filosófico ou não, é ensaio, como disse Bernardo Soares, todo texto é a nota de rodapé (ensaio, cópia) de um grande livro que nunca será escrito (arquétipo). Também Giorgio Agambem em seu livro *Infância e História* fala, entre outras coisas, também da repetição, do jogo e da experiência. Quero fazer aqui uma citação do prefácio deste livro que sugestivamente se chama *experimentum linguae*:

Toda obra escrita pode ser considerada como o prólogo (ou melhor, como a *cera perdida*) de uma obra jamais escrita, que permanece necessariamente como tal, pois, relativamente a ela, as obras sucessivas (por sua vez prelúdios ou decalques de outras obras ausentes) não representam mais do que estilhas ou máscaras mortuárias. A obra ausente ainda que não exatamente situável em uma cronologia, constitui então as obras escritas como *prolegomena* ou *paralipomena* de um texto inexistente ou, em geral, como *parerga* que encontram seu verdadeiro sentido somente junto a um *ergon* ilegível. Estas são, de acordo com a bela imagem de Montaigne, a moldura de grutescos em torno de um retrato não realizado ou, segundo a intenção de uma carta pseudo-platônica, a contrafação de um escrito impossível.⁵⁷

57 Agambem, Giorgio. *Infância e História*, pg 9.

E a leitura ou apreciação deste registro é um ensaio de segunda ordem (em que somos meramente expectadores) quando simplesmente recebemos de fora esse conhecimento ou informação (que Kant denominou conhecimento histórico). Ou um ensaio e tentativa de primeira ordem, uma verdadeira repetição, quando fazemos a experiência de reconstruir aquela coisa em nós. Creio que todos temos a experiência de saber uma música “mas não saber cantar”, ou de saber cantar, ou seja, de saber repetir: essa repetição “em nós” é o que o filósofo alemão chamou de filosofar ou de conhecimento racional. Um conhecimento só é racional quando mediado pela *experiência* não no sentido da experiência dos objetos dos sentidos mas no sentido de uma experiência da linguagem, uma experiência da repetição.

A vida humana como um todo, podemos dizer, é um ensaio. Ela é uma cópia, uma tentativa, uma repetição mas de quê? Quer dizer, a vida aponta para algo que é como que seu modelo. Um pouco como a interpretação metafísica que se faz do mito da caverna. Tudo são sombras e, curiosamente, a sombra representa e exprime uma luz inexistente. Lembramos aqui das palavras de Shakespeare "A vida é um palco e todos nós somos meros atores". Podemos ver essa metalinguagem nas suas peças, que possuem muitas uma peça dentro da peça. Assim como bons filmes são aqueles que falam de cinema e filmes. Também temos poesias cujo tema é o fazer poético, ou músicas cujo tema é a própria musicalidade ou estilo musical. E claro, este trabalho aqui (e tantos outros) – de filosofia - cujo tema é a própria filosofia. Também toda aquela dificuldade cartesiana de distinguir entre sonho e vigília. O que estou tentando exprimir aqui é essa interpretação da filosofia kantiana, de que na filosofia tudo se torna *peripécia*, *perigo*. Ou ainda, na expressão que serve de nascimento da filosofia ocidental: *peri physeos*. Sempre giramos em torno da natureza sem nunca alcançá-la e no entanto sempre nos aproximamos cada vez mais dela. A filosofia crítica, eu acredito, devolve, como falei acima, à filosofia seu amadorismo. Tudo agora é tentativa, ou para lembrar novamente Riobaldo: *travessia*.

No prefácio à segunda edição da Crítica da razão pura, Kant apresenta como um *Experiment der reinen Vernunft* a tentativa de considerar os objetos “na medida em que são somente pensados”. Trata-se, ele escreve, de uma experiência que não se faz com os objetos, como nas ciências da natureza, mas com conceitos e princípios que admitimos *a priori* (tais objetos, ele acrescenta, “devem, contudo, deixar-se pensar!”).⁵⁸

58 Agambem, Giorgio. *Infância e História*, pg 11.

Ao contrário do que afirma Agambem no contexto dessa passagem, não penso que Kant tenha omitido o problema da linguagem (como procurei esclarecer um pouco acima), mas ao limitar o âmbito das ciências objetivas abriu, justamente, o campo da subjetividade transcendental e a transformou em objeto de questão. Mostrando assim o caráter produtivo e criativo da ação humana. Tais objetos que “devem se deixar pensar” nada mais são do que isto que temos chamado de arquétipos. A filosofia, tanto em seu caráter técnico quanto moral, é, portanto, extremamente prática. Os arquétipos nada mais são do que modelos da ação, seja uma ação no pensar (como no caso do jogo) e refletir (quando refletimos segundo um fim) ou ainda na determinação da vontade pela liberdade, ou modelos para produzir uma obra de arte, ou um experimento científico. Da mesma forma na ciência da natureza vemos o caráter ensaístico fundado em arquétipos:

A razão tem de dirigir-se à natureza com seus princípios numa mão, os únicos sob os quais fenômenos coincidentes podem valer como leis, e com o experimento que concebeu a partir deles na outra; e isso para de fato aprender com ela, mas não na qualidade de um aluno que recita tudo o que o professor quer, e sim na de um juiz constituído que força as testemunhas a responder às perguntas que lhes faz. (BXIII)

Vale, no caso, para o indivíduo e também para a filosofia. Segundo nossa explicação é a ciência da natureza que possui um caráter derivado em relação a essa estrutura de modelo (*Urbild*) e cópia (*Nachbild*) no aprendizado (*Bildung*). Só conseguimos aprender algo quando nossa tentativa corresponde ao nosso arquétipo construído *a priori*⁵⁹. Na ciência da natureza o modelo (do experimento) é artificial já é ele algo de construído, de forjado subjetivamente. Construímos este modelo experimental segundo um fim artificialmente inventado. Não é a toa que nas ciências exatas e naturais, nas engenharias e em todos os campos técnicos se use a expressão *protótipo* para falar, não aqui, do próprio arquétipo mas de uma cópia para testes que nos ajudam a melhorar e reconstruir artificialmente o arquétipo, verificar como o arquétipo funciona, em suma, é um ensaio, uma tentativa e muitas vezes um teste que falha e dá errado. Nestas ciências e artes o próprio arquétipo é inventado, por isso ele pode ser controlado, modificado e ele se submete com maior facilidade à exatidão. Como se na filosofia, e talvez na

59 Significa que mesmo aqui nós nunca aprendemos nada “da experiência” mas apenas de nós mesmos e é novamente a experiência quem precisa se conformar com nossa maneira de ver o mundo e com nossa subjetividade transcendental. Todas as leis científicas são inventadas pela própria razão, e é apenas elas que conseguimos, de fato, aprender. Os dados empíricos, contingentes, não podemos *aprender*. O que aprendemos são as repetições dos atos da razão que usamos para lidar com os fenômenos.

poesia, o arquétipo fosse uma enorme Torre de Babel, enquanto nas ciências exatas e naturais fosse uma pequena construção feita com *lego*: peças mais ou menos homogêneas que se encaixam e desencaixam umas nas outras com certa facilidade⁶⁰. Não quero, aqui, desmerecer as ciências e técnicas, podemos aproveitar um pouco mais essa imagem. Ora, o arquétipo da filosofia é um tipo de Torre de Babel, mas o que os filósofos produzem a partir deste arquétipo nada mais é do que um ou outro idioma: todos eles se parecem muito e todos são muito diferentes. Cada idioma é uma ênfase diferente em determinados aspectos da vida. E na verdade o ideal objetivista, a ideia de verdade como correspondência e tantos outros elementos que como a segurança e a rigidez, etc. que servem para caracterizar a ciência da natureza são, num certo sentido, apenas *mais um* idioma dentre os idiomas filosóficos. Como se o que os filósofos produzissem fossem tipos diferentes de coleções de peças como o *lego*, e com essas peças inventadas procurassem reproduzir o seu arquétipo, enquanto na física, e na química, etc. o conjunto de peças já está mais ou menos estabelecido artificialmente. No fundo o que fazemos na filosofia também é uma construção artificial, a diferença, eu diria, é que nosso arquétipo não é, ele mesmo, construído mas está inscrito na natureza humana ou na natureza da própria razão. Já os arquétipos das outras ciências são como que partes deste grande arquétipo (ao menos é assim que Kant procura explicar a ideia de sistema da filosofia). Da mesma maneira podemos falar da vida prática da pessoa. Ela segue um modelo, mas ela constantemente e a todo momento pode falhar na leitura⁶¹ e execução do modelo, quer por descuido, quer intencionalmente. Tais práticas exprimem a perspectiva da própria pessoa acerca da vida de tal modo que, quando uma pessoa falha em cumprir o modelo ela se sente culpada, ansiosa.⁶² Como afirmei acima, podemos ver que Kant traz o modelo daquilo que se pensava ser “a Razão” de um determinado contexto “sério”, metódico, teórico e especulativo para um contexto aparentemente mais “banal”, performático, prático, executivo. Segundo essa interpretação devemos chamar de prática racional o homem que se diz cristão, por

60 Cabe aqui a expressão de Heidegger que veremos adiante: “A matemática não é mais rigorosa do que a historiografia, apenas está fundada num círculo mais estreito de fundamentos existenciários.” Ser e Tempo §32

61 A ideia de “leitura”(no sentido de uma prática ética) foi apresentada e discutida por Giorgio Agamben em seu livro *Profanações* no texto intitulado “Elogio da profanação”.

62 Neste contexto podemos ver como uma passagem retirada da Antinomia pode corresponder a todas esses exemplos aqui apresentados, quer o filósofo ou o cantor: “A efetiva moralidade das ações(mérito e culpa), mesmo em nosso próprio comportamento, permanece, pois, inteiramente oculta para nós. Nossas imputações só podem ser referidas ao caráter empírico. Quanto delas, porém, pode ser imputado ao puro efeito da liberdade, o quanto à mera natureza e ao erro inocente de temperamento, ou à sua afortunada constituição (*merito fortunae*), isto é algo que ninguém pode estabelecer com rigor, nem, portanto, julgar com inteira justiça. (B579, nota)

exemplo, pois sua vida gira em torno de diversas “etiquetas” como não roubar, não mentir, ajudar aos necessitados, não ser ganancioso, etc. Todas essas etiquetas são daquele tipo cujo modelo é o arquétipo da filosofia: são coisas que sempre precisam de confirmação e cuja “prática” repetitiva “leva à perfeição”. A diferença é que as etiquetas são atos práticos cujo efeito benéfico ou maléfico e cujo modelo é mais ou menos “claro”(do ponto de vista do senso comum). Enquanto na filosofia tanto um quanto outro não o são. Mas da mesma maneira como uma pessoa de dieta pode ceder a seus impulsos e comer uma barra de chocolate, também o cantor pode perder o tom e o ritmo enquanto canta, o cristão peca, e o filósofo pode perder o tato enquanto reflete. Kant ao afirmar o primado prático da razão está encarnando-a, isto é, está mostrando e descrevendo essa razão como uma função vital do homem. Ora, dizer que o fim último da razão é moral significa dizer que o principal motivo da existência dela (o fim último da razão) é a vida prática do homem sobre a terra. "Por isso a filosofia transcendental é uma sabedoria mundana (*Weltweisheit*) da razão pura meramente especulativa." (B29) Nosso filósofo aqui, faz coincidir a *filosofia transcendental* com a *sabedoria*. Sabedoria é o que vínhamos descrevendo até aqui: uma prática repetitiva, um modelo de virtude, de prudência, etc. A filosofia transcendental, portanto, é a estrutura fundamental da sabedoria: ela explica o modo como podemos viver por meio de arquétipos. A filosofia, com seus sistemas imperfeitos e suas tentativas frustradas nada mais é do que reflexo da própria vida. E filosofar nada mais é do que ensaio, tentativa, jogo, erro, educação e aprendizado.

Sendo assim podemos finalmente compreender aquela metáfora que Kant usou para explicar a arquitetura da razão pura: o organismo vivo. Da mesma maneira como os organismos se reproduzem de geração em geração e ainda que não haja efetivamente na vida humana “evolução”, há cultura e acúmulo de experiência para a razão. O filósofo pretendia, portanto, trazer a vida humana para o centro das reflexões filosóficas o que ele, inclusive, procurou *executar* através de seus cursos de *Antropologia Pragmática*. Vida é, também, o tema central da hermenêutica filosófica que procurarei aproximar aos poucos da filosofia kantiana. Cabe agora uma explicação.

A expressão *hermenêutica* é principalmente usada pela tradição filosófica ligada à fenomenologia. Sua origem moderna é o idealismo alemão, notadamente Schleiermacher. Seu principal continuador foi Dilthey. Um conceito fundamental utilizado por Dilthey em suas

pesquisas sem dúvida foi o conceito de vivência [*Erlebnis*] por contraposição ao conceito kantiano de experiência [*Erfahrung*]. Não é difícil ver um nexos entre a vivência e o mundo vivido [*Lebenswelt*] husserliano, e deste para o ser-no-mundo [*In-der-Welt-Sein*] heideggeriano. Creio que o uso da palavra *Welt* para designar uma relação com a vida [*Leben*], ou como momento total do *aí* [*Da*] do ser-aí [*Dasein*] só se tornou possível após um esvaziamento lógico da *cosmologia rationalis* operado por Kant em sua Antinomia. Quer dizer, a partir do instante em que mundo passou a designar algo que não a mera existência exterior ao sujeito, ao vivente: acho absurdo que alguém queira interpretar a expressão *Weltweisheit* no sentido de um mundo pensado como fenômenos dados no espaço e no tempo.

A técnica ou arte de interpretar (especialmente e, muitas vezes, exclusivamente textos) sempre esteve às voltas com o problema da vida. Esta era a tarefa da hermenêutica teológica, em principalmente dois pontos: 1) como este texto foi estabelecido, como sei que ele é a revelação [*Offenbarung*] de Deus? 2) como este texto se aplica à minha vida? Ora, as duas questões estão ligadas, pois ambas põem o problema de como devemos nos aproximar do texto. Uma coisa é o texto ter cadência, beleza, encadeamento lógico e temático, em suma, que ele faça sentido. Outra coisa bem diferente é que ele seja revelação divina⁶³, e caso seja, como eu devo agir diante disto. O ponto, neste caso, é que o texto não discute estas questões, ele as deixa em aberto. Podemos compreender de que maneira a hermenêutica rapidamente se tornou uma prática, também, na interpretação das leis, pois o problema da relação da lei com a vida do cidadão é o mesmo, assim como o problema da aplicação da lei a casos particulares (sejam casos de propriedade ou de crimes), pois a questão, aqui, é como o estado deve intervir diante de dada situação. Não cabe aqui esboçarmos uma história da hermenêutica pré-fenomenológica, mas indicamos referências para quem tiver interesse⁶⁴.

Kant extrai a partir de leituras muito precisas de Wolff, Mendelsohn e Baumgarten provas e demonstrações lógicas da prova da existência de Deus, da substancialidade e imortalidade da

63 Por revelação divina não se deve entender aqui a “coisa em si” Deus se comunicando com a “coisa em si” humana. É possível encontrar um sentido ético da expressão revelação: que o texto possui uma raiz vital falando não de Deus e seus atributos mas daquilo que o homem em Deus projeta e inventa. Ainda que Deus *exista* no sentido forte da palavra nossa relação com ele é a relação com nossa distorção de sua imagem. A maneira como distorcemos Deus revela muito mais acerca de nós mesmos do que acerca de Deus, ou seja, a Teologia é um tipo de Antropologia.

64 Em primeiro lugar o trabalho de Hans-Georg Gadamer, tanto em *Verdade e Método* quanto em outros trabalhos. Depois um trabalho do próprio Dilthey, que foi traduzido para o português por uma revista da UFJF: Numen 02 Vol. 2, No 1 (1999) *O Surgimento da Hermenêutica* (1900).

alma, do início do universo no tempo e seus limites no espaço, etc. Mas no caso do ideal e dos paralogismos existe apenas uma contraprova, ou uma “refutação” racional destas idéias, ao contrário do que acontece nas antinomias onde, de início, somos tomados por uma certa suspeita. Transparece, no caso das antinomias, uma insuficiência da lógica ao lidar com problemas metafísicos. No caso das outras idéias, ainda que seja possível pensar que Deus não existe e que a Alma não é imortal nós não temos provas ostensivas (ou mesmo indiretas) destas proposições, e como afirma Kant, toda a vantagem fica do lado do pneumatismo e da teologia, pois não há idéias racionais para a privação da totalidade (de Deus e da Alma). Já na antinomia o objeto visado pela idéia é, em certo sentido, um objeto concreto, é o mundo da experiência possível. E neste caso a idéia se desdobra em partidos contrários cuja única prova convincente é a que refuta o adversário. Aqui se coloca em cheque o método lógico de prova por redução ao absurdo (também chamado de prova indireta), e na medida em que este método é calcado nos mesmos princípios da dedução direta (a prova ostensiva) se coloca também em cheque este outro método (que é o utilizado nas outras idéias racionais). É nesse contexto que nasce a famosa distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si. Pois a lógica, apesar de considerar seus objetos como coisas em si, é meramente formal, ou seja só possui validade objetiva quando lida com fenômenos, o que a torna praticamente inútil quando o assunto são os objetos das idéias racionais, a metafísica. Neste sentido Kant abre caminho para um questionamento fundamental no que tange à nossa concepção do significado da metafísica e nossa maneira de compreensão de seus objetos. Ora, se não podemos falar de Deus, Alma e Mundo como o cientista fala do movimento dos corpos e das leis da gravitação e da entropia, em que sentido podemos falar destas coisas? Pois não significa que devemos ignorar completamente estes temas. Estas são idéias que se impõem à nós por força da nossa constituição, pelo próprio desenvolver da investigação racional. Quer dizer, a própria natureza de nossa compreensão nos abre para estas idéias ao mesmo tempo em que com a *Crítica* se mostra que o significado destas idéias não é restrito nem pela lógica, nem pela experiência possível.

Aqui se insere a crítica feita por Heidegger à lógica e sua concepção da hermenêutica tal como aparece nos parágrafos §30-34 de *Sein und Zeit* (*SuZ*). Ora, a incidência central desta crítica é sobre a noção de *círculo vicioso*, que seria dirigida primariamente pelos lógicos à própria fenomenologia. O que está em jogo neste contexto é o modelo das ciências da natureza (a

estrutura demonstrativa da lógica) e como este modelo se impõe para as práticas da filologia, da historiografia, da filosofia e das ciências humanas em geral. Minha discussão encaminha na direção de pensar, juntamente com Kant e com Heidegger que tipo de modelo podemos pensar para as ciências humanas (fazendo coincidir, no aspecto formal, a filosofia, as ciências humanas e aquilo que Kant denomina metafísica, da mesma maneira como Torres Filho as faz coincidir). Embora Kant não formule da mesma maneira que Heidegger o problema (não havia ainda as *Geisteswissenschaften*, as ciências do espírito ou ciências humanas), creio que o seu modo de pôr a metafísica “entre parêntesis” e de questionar a validade objetiva das idéias transcendentais e da lógica já pode ser encarado como uma crítica das ciências naturais como modelo para as ciências humanas.

Em primeiro lugar, talvez, seja necessário um esclarecimento sucinto sobre a tarefa e a questão colocada como um todo em *SuZ* e de que maneira esta discussão toca a hermenêutica, já que a estaremos retirando de seu devido contexto. O problema do círculo, tal como formulado no §32 não é uma novidade no interior da obra, desde o §2, onde se discute a estrutura da questão pelo sentido do ser. Heidegger já se defende da acusação de cair no *circulus in probando*. A questão pelo sentido do ser carece de um esclarecimento prévio, tal esclarecimento examina um ente exemplar, o ser-aí, *em seu ser*. Para que possamos investigar o ser em geral, de saída, temos que desenvolver a compreensão do ser de um ente. Precisamos, portanto, compreender o ser de um ente para podermos questionar pelo sentido do ser em geral, mas aquela primeira compreensão só se tornaria evidente em seus princípios caso já tivéssemos, de antemão, a compreensão do sentido do ser em geral. Do ponto de vista lógico há aí um evidente círculo, que poderia, talvez, formular-se como a diferença entre a ordem do ser e a ordem do conhecer. Por um lado é necessário desenvolver a compreensão do ser de um ente, por outro o ser deste ente precisa, necessariamente ser pressuposto como dado⁶⁵. Neste caso se considera a ordem do ser como uma ordem de coisas em si que estão dispostas e arranjadas independentemente do conhecimento que temos destas coisas, e neste sentido se pode pressupor o ser do ser-aí como “dado” antes mesmo do que qualquer investigação. Por outro lado, do ponto de vista do conhecimento sabemos que só podemos chegar àquela compreensão do significado do ser em

65 Histórico e racional. Aquilo que é dado se entende como o *histórico*, enquanto o desenvolvimento, como caminho de apropriação deste dado, é aquilo que Kant entende por *racional*. Há um paralelismo entre o procedimento fenomenológico (de apropriação) e a concepção kantiana da filosofia como execução ou performance.

geral partindo daquilo que nos está mais próximo, o ente, o ser-aí. Acontece que os pressupostos da fenomenologia são outros. Percebam que a estrutura do círculo aparece, pela primeira vez como problema em *SuZ*, quando Heidegger se propõe “pôr” a questão pelo sentido do ser, i.é, quando ele a toma por algo que precisa ser interpretado e compreendido (e não por algo óbvio).

Heidegger toma a compreensão (*Verstehen*) e o círculo da compreensão como estruturas fundamentais do ser-aí, e procura mostrar que a exatidão e o rigor das ciências matemáticas e naturais, e mesmo a crítica da lógica de que ele estaria incorrendo num círculo vicioso; derivam desta estrutura fundamental e só são possíveis justamente quando ignoramos o ser-aí e tomamos por base do conhecimento o modo de ser dos entes dados (*Vorhandenheit*). Como ele diz em *SuZ*:

Mas ver neste círculo um círculo vitiosus e procurar caminhos para evitá-lo, e ainda apenas “senti-lo” como uma imperfeição inevitável, significa, no fundo, uma incompreensão da compreensão. Não se trata de ajustar o compreender e a interpretação a um determinado ideal de conhecimento, que não é ele mesmo senão uma variedade do compreender que se põe a legítima mas árdua tarefa de apropriar-se do “diante da mão” (*Vorhandenheit*) em sua essencial incompreensibilidade. O preenchimento das condições fundamentais de um possível interpretar radica, na maioria das vezes, em não iniciar desconhecendo as condições essenciais para completá-la. O decisivo não é abandonar o círculo, mas adentrá-lo de modo correto. Este círculo do compreender não é um círculo no qual se moveria uma particular forma de conhecimento, mas a expressão da pré-estrutura existenciária própria ao ser-aí mesmo. O círculo não deve ser rebaixado a um *vitiosum*, mesmo que apenas tolerado. Nele se obtém a possibilidade positiva do conhecimento mais originário que, de certo, só pode ser apreendida de modo autêntico se a interpretação tiver compreendido que sua primeira, constante e última tarefa é de não se deixar guiar, na posição prévia, visão prévia e concepção prévia, por conceitos ingênuos e 'chutes'. Ela deve elaborar a posição prévia, visão prévia e concepção prévia a partir das coisas mesmas, assegurando assim o tema científico. Por ser o compreender em sentido existenciário o poder-ser do ser-aí mesmo, os pressupostos ontológicos do conhecimento historiográfico superam radicalmente a idéia de rigor das ciências exatas. A matemática não é mais rigorosa do que a historiografia, apenas está fundada num círculo mais estreito de fundamentos existenciários. (§32)

Aquilo que o fenomenólogo chama *Vorhandenheit*, diante-da-mão é o modo como ele interpreta as substâncias e as coisas exteriores: os objetos físicos. Heidegger denomina o conhecimento científico ou o conceito de verdade como correspondência de um “ideal de conhecimento” que é ele mesmo apenas uma variedade do compreender. O filósofo procura

mostrar aqui também que essa estrutura da compreensão circular, que é apenas outro nome para *repetição*, participa da própria maneira humana (do *Dasein*) de existir⁶⁶. Não se trata de extrair do ser humano seu caráter provisório, como estivemos tentando mostrar, conhecimento é criação, tentativa, risco. A estrutura do círculo, a estrutura da repetição denunciam isso: que somos nós mesmos, antes que a experiência aconteça, quem produzimos e inventamos nosso próprio conhecimento. E fazemos isso guiados por aquele arquétipo, que Heidegger chama aqui: as coisas mesmas. Da mesma maneira como Kant procura indica a existência da ideia de sistema como guia para a ciência (para a filosofia), aqui também, ao falar das coisas mesmas como “guia” para a compreensão Heidegger diz que assim, através das coisas mesmas como guia se “assegura o tema científico”. Por fim ele conclui o mesmo que concluímos acima: que as ciências objetivas são um tipo específico de filosofia (uma variedade do compreender) que tentam se aproximar da ideia de repetição a partir da reprodutibilidade técnica através de um ideal de exatidão: “A matemática não é mais rigorosa do que a historiografia, apenas está fundada num círculo mais estreito de fundamentos existenciários.” Essa comparação entre historiografia e matemática corresponde àquela que fizemos entre a Torre de Babel e o *lego*.

Ao mesmo tempo em que o círculo e a repetição representam uma tarefa infundável do conhecimento humano, a estrutura do círculo se torna, aqui, um símbolo da finitude, é a incapacidade de se compreender algo sem que se tenha travado com este algum tipo de relação prévia; tal é o que Heidegger e Gadamer denominam *concreção histórica* e que vincula as reflexões de toda a filosofia com uma tradição, ou, enfim, com aquilo que Heidegger chama posição prévia, visão prévia e concepção prévia que são nada menos que momentos do círculo da compreensão. Quando compreendemos, segundo Heidegger, nossa compreensão já está sempre lançada, isto é, sempre já assumiu possibilidades compreensivas e interpretativas. Quando lemos, por exemplo, um texto, desde as primeiras linhas, ou antes, desde o título (ainda antes, desde que nos contaram sobre o livro⁶⁷), já lançamos, desenhamos e projetamos a ideia do todo, quer dizer, assumimos interpretativamente uma compreensão prévia do texto. Não significa que com isso forçamos o texto a dizer aquilo que queremos, mas que estabelecemos hipóteses e procuramos

66 Não quero discutir aqui os motivos que levam este filósofo a usar a expressão *Dasein* para designar a estrutura do existir humano, nem pelos quais usa a palavra “diante da mão” para indicar os objetos físicos. Entendo a importância destas discussões para a filosofia heideggeriana mas no âmbito deste trabalho não creio que isso não é necessário.

67 E antes, desde que aprendemos o que quer que seja: o país do autor, um idioma, a andar... etc. Desde qualquer fragmento de informação nós já nos lançamos na interpretação.

confirmá-las (ou rejeitá-las) através da leitura. Do mesmo modo como Kant falava do procedimento da razão ao julgar os conhecimentos filosóficos. Sempre que nos deparamos com um problema de leitura ou de compreensão precisamos ou reinterpretar o problema de modo que ele se articule com o todo previamente projetado, ou precisamos reformular a idéia do todo de modo que ela comporte os novos elementos encontrados. Esta é a estrutura fundamental de toda a compreensão. Heidegger nos fala, no entanto, na possibilidade de assumirmos conceitos ingênuos e chutes em nossa investigação – ensaiar e tentar é diferente de chutar. Esta é uma possibilidade que surge quando pensamos o círculo como um círculo vicioso que “deve ser tolerado”, isto é, quando interpretamos que ele é um “mal necessário”. Que toda compreensão deva partir de uma posição prévia, visão prévia e concepção prévia não significa que devemos inadvertidamente e arbitrariamente assumir toda e qualquer concepção simplesmente para prosseguir nossa interpretação, i.é, que devemos aceitar “obviedades”, sem mais, e simplesmente “chutar” o sentido do todo. Se trata de explicitar estas obviedades e chutes e conceitos de modo que sejamos capazes de elaborar a posição prévia, a visão prévia e o conceito prévio a partir das “coisas mesmas”. Quer dizer, estes elementos prévios não devem ser encarados como opiniões que serão inevitavelmente verdadeiras, já que a estrutura da compreensão é circular. Nem mesmo como opiniões que serão “verdadeiras ou falsas” e que precisem cabalmente ser confirmadas ou rejeitadas no decorrer da interpretação. “Não se trata de ajustar o compreender e a interpretação a um determinado ideal de conhecimento, que não é ele mesmo senão uma variedade do compreender que se põs a legítima, mas árdua tarefa de apropriar-se do “diante da mão” (*Vorhandenheit*) em sua essencial incompreensibilidade.” Gadamer fala de um “controle” que podemos ter dos pressupostos ou daquilo que ele chama de “preconceitos”, que estão na base do círculo hermenêutico. A compreensão e a interpretação servem como guias e condutores em direção às coisas mesmas. “Adentrar o círculo de forma correta” significa não deixar que os conceitos ingênuos e os chutes dominem e conduzam a compreensão e a interpretação, não devemos nos voltar para um ideal de “verdade” mas para aquilo que se mostra enquanto tal. Ao mesmo tempo que não pensamos que exista um ideal de “neutralidade” científica (pois é isto que a circularidade hermenêutica anuncia), também não pensamos que não há nenhum rigor possível. Podemos ver uma semelhança aqui com o que se discutiu acima acerca da natureza da filosofia transcendental, que é uma filosofia que por não se referir a objetos dados no espaço e no

tempo produz por si mesma seu saber acerca das coisas. E também vemos uma semelhança com a ideia pensada como modelo de conduta, o que envolve repetição e a confirmação, todo o tempo quer da verdade do texto quer da correspondência ao modelo. Por fim, a noção de que a idéia de ciência está oculta na razão funciona, por um lado, como aquela concepção prévia descrita por Heidegger, e por outro, como as coisas mesmas segundo as quais devemos elaborar nossa interpretação e compreensão do conhecimento dos *Erscheinung*.

CONCLUSÃO: FICÇÃO CIENTÍFICA E INTERPRETAÇÃO FILOSÓFICA

A arqueologia kantiana da palavra ideia

Filosofia é uma unidade absoluta.
 Não se pode dizer que alguém entende
 uma parte dela e é deficiente no resto.
 O espírito da filosofia tem de se
 mostrar em todas as partes.⁶⁸-Kant

Palavra boa
 Não de fazer literatura, palavra
 Mas de habitar
 Fundo
 O coração do pensamento, palavra
 -Chico Buarque

Agora examinaremos a investigação kantiana do significado da palavra ideia. Não para compreender este significado que já foi suficientemente exposto acima, mas para comparar o procedimento kantiano com o de outro filósofo, desta vez Nietzsche. Tanto um quanto outro desenvolvem (ambos de maneira bem indireta) uma teoria da leitura de textos filosóficos nos passos que examinaremos agora.

Uma palavra significa, no fundo, um tipo de metáfora ou ainda uma parábola. Ela se refere a uma coisa, sem no entanto, ser essa coisa. A representação de um conceito puro quando é preciso encontrar esta palavra que o determina (categoria ou ideia), é, portanto um pouco obscura de início. O que é isto que determinamos *apenas* através das palavras, o que inverteria, por assim dizer, a lógica de uso das próprias palavras? Neste caso a palavra se torna a única maneira que possuímos de nos relacionarmos com *esta* coisa: Deus, Alma e Mundo. Como veremos adiante, a palavra *ideia* sempre designa estes “objetos” (como a virtude, a justiça e a felicidade) com os quais a própria palavra é o único meio de acesso. Da mesma maneira quando o platonismo idealiza as coisas reais quando diz: *ideia de cadeira*. Aí novamente a palavra é a nossa única relação concreta com o inteligível.⁶⁹ A grande seção da *KrV* onde Kant lida com o

68 *Reflexionen zur Logik*. Edição Akademie, Vol XVI, p.42. Refl. 1621. Citado em Márcio Suzuki. Pg. 33.

69 Podemos ver esta interpretação kantiana do significado de ideia na seguinte passagem do Apêndice à Dialética Transcendental: “Semelhantes conceitos da razão não são criados a partir da natureza; nós é que a investigamos segundo tais ideias, e, se o nosso conhecimento não é adequado a elas, o consideramos incompleto. Admite-se que é muito difícil encontrar *terra pura, água pura, ar puro, etc.* Ainda assim, esses conceitos (que, no que diz respeito à pureza completa, têm sua origem apenas na razão) são necessários para determinar adequadamente a parte que cabe a cada uma dessas causas naturais no fenômeno; assim, todas as matérias são reduzidas às terras (como se fossem mero peso), aos saís a aos

logos transcendental é a Lógica Transcendental. Nela se procura determinar o âmbito de validade dos *meros conceitos* ou da *pura discursividade* da razão em relação à possibilidade da experiência e do conhecimento metafísico.

A Lógica Transcendental é dividida em duas partes: a Analítica Transcendental e a Dialética Transcendental, ambas, por sua vez, são novamente divididas em uma seção intitulada Dos Conceitos e outra Dos Princípios. Existe, no entanto, uma enorme diferença do encaminhamento das questões em ambas as partes (Analítica e Dialética) e a semelhança nos títulos das seções podem conduzir a enganos. Nas seções intituladas Dos Conceitos, como se sabe, se considera a origem (dedução) metafísica daqueles conceitos (tanto as categorias quanto as ideias) assim como do âmbito de sua validade objetiva (a dedução transcendental). Enquanto nas seções Dos Princípios se trata da aplicação destes mesmos conceitos considerados na primeira parte. Ora, através deste esclarecimento podemos já antever a enorme diferença existente entre estas duas partes (Analítica e Dialética), mesmo porquê Kant discute abertamente a impossibilidade de uma dedução transcendental das ideias (cf. B697), portanto de sua validade objetiva em sentido estrito. Segundo Kant existe um intermédio realizado pelo Juízo (*Urteilskraft*) na passagem da seção Dos Conceitos para aquela denominada Dos Princípios. Na Analítica Transcendental, como se sabe, este intermédio é realizado pelos esquemas, isto é, categorias pensadas segundo a forma sensível do tempo, que tornam possível a conexão dos casos dados no fenômenos com as regras universais contidas nos conceitos, portanto, o juízo (*Urteil*). De outro modo a categoria nunca corresponderia a nada do que é dado na experiência. Podemos supor que na Dialética Transcendental, também ocorre a ação do Juízo, mas aqui, ao contrário de aproximar o conceito do entendimento com a forma da sensibilidade, o que o Juízo faz é pensar o conceito de acordo com o incondicionado (sua máxima universalidade e a necessidade absoluta). O resultado desta operação é o que Kant denomina ideia (“a idéia é um análogo do esquema”,

corpos combustíveis (entendidos como força), e finalmente à água e ao ar como veículos (como se fossem máquinas por meio das quais os anteriores atuam), para explicar segundo a ideia de um mecanismo os efeitos químicos das matérias entre si.”(B673-4) Há, portanto, uma diferença entre a terra e a terra pura (ideia), o que denominei *idealização* das coisas reais. Existe, no entanto, uma ilusão em acreditar que esta ideia aqui aponta para o inteligível da coisa em si, quando na verdade ela é apenas uma abstração da razão que aponta apenas para o próprio conceito empírico, assim o filósofo alemão adapta a expressão do filósofo grego sem cometer a hipóstase das ideias (acreditar que elas sempre se referem a coisas reais).

B693). Quer dizer neste caso são as idéias, os conceitos da razão quem tornam possíveis os raciocínios da razão.

Há um grande esforço de Kant para assegurar o significado por ele atribuído a esta palavra, e é curioso que no trecho em que define-a Kant inicie com uma breve discussão hermenêutica e interpretativa sobre o uso desta palavra em Platão. É nesta passagem (e justamente a respeito do uso deste termo) que se encontra a polêmica frase que diz que podemos “entender um autor melhor do que ele mesmo”. Percebemos aqui a grande importância concedida pelo autor alemão no uso deste termo, pois procura estabelecer não apenas a identidade de sentido encontrada no autor grego mas também manter claras suas diferenças para com ele. Ocasão para uma discussão semelhante (de caráter filológico-histórico) Kant já teve mais de uma vez ao longo da *KrV*, podemos citar, por exemplo, o uso do termo categoria (onde ele apenas presta honras a Aristóteles) ou mesmo do termo *apercepção* (onde Leibniz não é sequer mencionado). Aqui Kant já fornece elementos para pensar a diferença entre razão e entendimento, assim como indicações de sua compreensão da linguagem em sua relação com o pensamento. Devemos apenas lembrar, antes de iniciar a leitura deste texto, que a definição formal concedida por Kant de ideia é a de um conceito da razão por contraste com os conceitos do entendimento ou categorias.

Não obstante a riqueza de nossas línguas, o pensador encontra-se freqüentemente confuso à procura de uma expressão que se adapte exatamente ao seu conceito, e na falta da qual não pode fazer-se entender corretamente nem a outros e nem sequer a si mesmo. Forjar palavras novas é pretender legislar sobre as línguas, o que raramente é bem sucedido e, antes de recorrermos a esse meio extremo, é aconselhável tentar encontrar esse conceito numa língua morta e erudita e, simultaneamente, a sua expressão adequada; e, se o uso antigo de tal expressão por inadvertência dos seus autores se tivesse tornado um tanto vacilante, é sempre melhor consolidar a significação que preeminentemente lhe convinha (mesmo que devesse permanecer também duvidoso se outrora se tinha exatamente a mesma em mente), do que arruinar o seu negócio somente pelo fato de ter-se tornado incompreensível. (B368-9)

Aqui podemos indicar uma certa interpretação que Kant propõe a respeito da relação entre a linguagem e o pensamento. Quer dizer, a multiplicidade ou a riqueza da língua pode tornar a tarefa de expressão e delimitação de um conceito algo difícil. O que nosso filósofo entende por conceito, é que este, frente às palavras, pode se confundir e se perder. As palavras,

neste caso, seriam algo como as vestimentas, que exprimem não exatamente o próprio conceito, mas aspectos deste; e permaneceria como tarefa para o filósofo descobrir se por acaso não existe “uma expressão que se adapte exatamente ao seu conceito”. Uma primeira leitura desta passagem consideraria que os conceitos são um tanto quanto fluidos e incertos, e que as palavras possuem significados mais precisos. Cabe então, por meio dessa precisão das palavras, determinar ou consolidar o significado dos conceitos. De outro modo o filósofo “não poderia fazer-se entender corretamente nem a outros e nem sequer a si mesmo.” Aqui, creio eu, podemos nos perguntar o motivo pelo qual Kant não se satisfaz com denominações tais quais conceitos do entendimento e conceitos de razão, mas insiste em encontrar expressões próprias para cada um desses conceitos, que determine a diferença específica de um frente ao outro. Uma indicação inicial talvez, seja (como de resto a própria letra do texto deixa claro) que a existência de uma única palavra para designar o conceito expressa justamente a singularidade do mesmo. Ter em mente esta singularidade pode auxiliar numa pesquisa e investigação onde as palavras apresentam o grau máximo de concretude que se pode conseguir, quer dizer, onde não podemos contar com o auxílio da experiência e da intuição empírica: na filosofia e nas ciências humanas em geral. Kant, como veremos no final desta seção, é muito cioso destas distinções. Devemos considerar que as expressões neste caso não correspondem a objetos efetivos: nem na intuição pura, nem na intuição empírica; podemos assim justificar o motivo de aqui ser feita esta consideração introdutória de natureza filológica. Até agora (na Analítica) lidávamos com conceitos e representações que, no limite, deveriam encontrar seus correspondentes na experiência. E aqui, na Dialética, ainda que a investigação se inicie com a experiência, o interesse racional inevitavelmente a conduzirá para muito além da relação com qualquer objeto da intuição. Ainda assim temos de resistir à tentação de pensar que por trás de cada palavra e expressão existe um objeto, ora, a questão toda é que não há nada “concreto” por trás destas expressões, nada que possa garantir a “objetividade” desta nova empreitada. Devemos recordar as palavras do *Prefácio à segunda edição da primeira Crítica* onde Kant afirma que, na metafísica a razão “tateia, e o que é pior, entre meros conceitos”. Claro que a metáfora do tato pode ser sedutora, e dar a entender que há, ainda que “no escuro” um corpo, um objeto, que pode ser mapeado e identificado com clareza, ainda que o processo seja demorado e lento. Mas creio que a indicação do filósofo transcendental (ou sua crítica propriamente dita) é a de que não há e de que a tradição filosófica

se alimentava de esperanças vãs neste sentido, ainda que as esperanças fossem pequenas e os resultados das pesquisas fossem esparsos. Quer dizer, a ilusão provocada pelo tato é ambígua, por um lado o tato não diz muito, e por este motivo o outro lado da moeda pode ser justamente o de que sempre esperamos que haja “algo” ali, onde o tato ainda não alcançou. No Apêndice à Dialética Transcendental (B676-9) ao comentar o uso regulativo das ideias, Kant nos fala da ideia como uma *força fundamental* algo de que não temos nenhuma efetividade à qual possamos nos referir objetivamente, mas que está aí exercendo sua influência.

A ideia de uma *força fundamental* (*Grundkraft*) – que a lógica, todavia, não nos diz se existe – é ao menos o problema de uma representação sistemática da diversidade de forças. O princípio lógico da razão exige que essa unidade seja levada a efeito na medida do possível, e, quanto mais fenômenos de uma ou de outra força forem considerados idênticos entre si, mais provável será que eles sejam diferentes expressões de uma única e mesma força, a qual poderia (comparativamente) denominar-se a sua *força fundamental*. E do mesmo modo se procede com as demais. (B677)

Vemos então que Kant usa a expressão ideia para se referir a um método investigativo ou a um uso hipotético e problemático da razão. Esta força ou capacidade aqui mencionada não pode ser tomada pela representação de uma coisa real a ser encontrada na natureza mas apenas como meio de produzir a unidade sistemática do nosso conhecimento da natureza. Nossa tentação é, justamente, nomear esta força como um “objeto” ou uma “substância” que se manifesta através dela. Creio que a tarefa e o exercício propostos por Kant através de sua “decepção” quanto à cientificidade da metafísica é pensarmos que não há nada por trás desta força, nenhuma substância, nenhum objeto, nenhuma causalidade. Ao menos não no âmbito da filosofia teórica, mas no âmbito da filosofia prática, como vimos acima, sim. Podemos dizer que tanto a ideia de virtude, quanto a ideia de unidade fundamental da alma são ideias regulativas. No primeiro caso ela serve para moldar o comportamento, os costumes, no segundo para moldar o sistema do conhecimento.

Em vista disso, se para um certo conceito só se encontrasse uma única palavra, que na sua significação já vigente adapta-se exatamente a esse conceito, cuja distinção de outros conceitos afins é de grande importância, em tal caso é aconselhável não proceder prodigamente com a mesma ou apenas para variar usá-la como sinônimo em vez de outras, mas conservar cuidadosamente sua significação peculiar. Do contrário ocorrerá facilmente que depois de a expressão já não prender particularmente a atenção, e de perder-se na multidão

das outras expressões de significação bem divergente, perca-se também o pensamento, que unicamente ela teria podido conservar. (B369)

Ao atribuir aos conceitos da razão, em analogia aos conceitos do entendimento, o nome de ideias Kant introduz duas discussões muito importantes em sua obra. A primeira é, com já dissemos, a ampla compreensão de Kant quanto à relação entre a linguagem e a filosofia. A segunda, como esta compreensão da linguagem influencia a relação que o filósofo estabelece com a tradição. Talvez o aspecto mais importante e pouco explorado (apesar de muito alardeado) da filosofia crítica seja o fato de que ela nega a toda Metafísica o aspecto doutrinário. Mas esta negação do aspecto doutrinário não se institui numa recusa completa da tradição. A apropriação feita por Kant de termos importantes como ideia, categorias, apercepção, ou mesmo de expressões como “eu penso” mostra como Kant nutre um profundo respeito por toda a tradição filosófica até então. Se a Crítica fosse interpretada como uma negação categórica da tradição ela seria ou cética ou dogmática. E a Crítica deveria ser entendida apenas como mais uma opinião no elenco de opiniões filosóficas. Há, no entanto, uma auto-consciência histórica muito clara de Kant a respeito desta questão. Ele sabe que o que está discutindo não é mais uma possibilidade dentre as posições filosóficas, ele está discutindo as regras do jogo.⁷⁰ Em diversos lugares ele insiste em deixar isso claro, todos os momentos onde sua obra adquire um tom mais polêmico (como no Prefácio à segunda edição da *KrV*, ou na *Resposta a Eberhard*) é isto que está em discussão. O nome por extenso da *Resposta a Eberhard* poderia ser traduzido assim *Sobre uma descoberta segundo a qual a nova Crítica da Razão Pura torna-se obsoleta devido a uma crítica mais antiga*, não é difícil perceber como se procurava contornar a filosofia kantiana mostrando que ela era um plágio da filosofia leibniziana, ou de outras filosofias mais antigas. Por toda a polêmica, no entanto, o filósofo procura demonstrar que filosofia não é doutrina, que a impossibilidade da prova da imortalidade da alma, ou da existência de Deus não provam o contrário, que a alma é mortal, ou que Deus não existe (o que, apesar da negatividade, não deixa de ser uma doutrina que o autor chama de *Disciplina*). Ao elevar-se acima da possibilidade da experiência a Metafísica, mesmo quando não é contraditória, é dialética. Ela necessita de um terceiro termo para emitir seus juízos, e esse terceiro termo, o incondicionado, não pode ser conhecido. O idealista transcendental denomina essa possibilidade de conhecer o incondicionado uma intuição

70 Ou como afirmará Lebrun no prefácio de *Kant e o fim da Metafísica*: “A *Crítica* não nos traz uma outra verdade, ela nos ensina a pensar de outra maneira.”

intelectual, afirmando, no entanto, que o nosso conhecimento (o humano) não realiza essa possibilidade.

Esse é um dos motivos pelos quais, antes de iniciar sua crítica explícita da Metafísica, Kant se volta para as palavras, pois num caso onde a experiência não pode servir de auxílio, a relação entre as palavras e os conceitos é o que há de mais “concreto” e o único elemento que, se bem observado, pode servir de guia na investigação. Nosso filósofo afirma que uma confusão nas palavras faz com que o próprio pensador não se compreenda, e aliás, já pensa aqui numa unidade entre “ler e escrever”, ou “fazer-se entender bem (*recht verständlich werden kann*).” E ainda afirma que caso não se encontre a palavra que se ajuste ao pensamento, ou caso o significado dela não seja assegurado em meio a outras palavras de significado semelhante, é possível que se perca o próprio pensamento.

Platão servia-se da palavra ideia de tal modo que bem se vê que por ela entendia algo que não só nunca provém dos sentidos, mas até mesmo ultrapassa largamente os conceitos do entendimento de que Aristóteles se ocupou, na medida em que nunca na experiência se encontrou algo que lhe fosse correspondente. As idéias são, para ele, arquétipos das próprias coisas e não apenas chaves de experiências possíveis, como as categorias. Em sua opinião derivam da razão suprema, de onde passaram à razão humana, mas esta já não se encontra no seu estado originário e só com esforço pode evocar pela reminiscência (que se chama filosofia) essas antigas idéias agora muito obscurecidas. Não pretendo aqui empreender uma investigação literária para apurar o sentido que o sublime filósofo atribuía à sua expressão. Observo apenas que não é nada insólito, tanto na conversação comum como nos escritos, pela comparação dos pensamentos externados pelo autor sobre seu objeto, entendê-lo inclusive melhor do que ele mesmo se entendeu na medida em que não determinou suficientemente o seu conceito e deste modo por vezes falou ou até pensou de encontro à sua própria intenção. (B369-70)

Conforme a interpretação que viemos desenvolvendo Kant mantém, como correspondente da palavra ideia, a noção de arquétipo. Mas não a pensa mais como arquétipo das coisas (dos objetos empíricos) mas apenas como arquétipo daquilo que nunca pode ser objeto de uma experiência: a virtude, a alma humana, o mundo, a felicidade, a ideia de uma história universal, etc. Na prática filosófica essa ideia se torna modelo da racionalidade, não mais pensada como *doutrina* ou verdade absoluta, mas pensada apenas como uma unidade racional de diversos conhecimentos e conceitos. A ideia aqui serve para concatenar, organizar e trazer nosso conhecimento a uma coesão e coerência próprios. Acreditamos, sempre, nessa possibilidade de que tudo pode ser trazido a uma unidade, seja ela a unidade da fábula ou a unidade do

conhecimento científico (que no limite são a mesma unidade). O filósofo afirma, novamente no Apêndice:

Evidencia-se, porém, caso se tenha em conta o uso transcendental do entendimento, que essa ideia de uma força fundamental não se destina apenas, enquanto problema, ao uso hipotético, mas pretende ter realidade objetiva para que a unidade sistemática das diversas forças de uma substância seja postulada e um princípio apodítico da razão seja estabelecido. *Pois, sem que tenhamos jamais procurado a concordância das diversas forças, e mesmo que tenhamos fracassado em todas as tentativas de descobri-la, nós ainda assim pressupomos que ela pode ser encontrada;* (B678, grifo meu)

Segundo o filósofo este uso regulativo das ideias transcendentais possui um valor, não meramente subjetivo, mas objetivo. Seria até disparatado acreditar que as regras empíricas de uma ciência possuem valor objetivo, mas sua organização sistemática regida por uma ideia, não. Nós inventamos essa unidade das coisas, dos fenômenos, mas ainda sim cremos que as coisas não podem organizar-se de outra maneira senão por meio dessa unidade; é um princípio teleológico: é uma necessidade subjetiva de encontrar sentido nas coisas. Esse é o arquétipo da filosofia: a articulação de sentido.

Por fim quero reforçar a comparação desta interpretação com o procedimento moral humano. Da mesma forma como sempre pressupomos (a partir do princípio teleológico) que uma dada força fundamental de determinados fenômenos empíricos sempre pode ser encontrada, também na prática sempre pressupomos que é possível ser virtuoso, ou vegetariano, ou cantar uma música sem errar nenhuma vez o tom ou o ritmo (de acordo com os exemplos que vimos acima). Em ambos os casos quem nos traz ao conhecimento do objeto (no conhecimento teórico) e à melhora da performance (no conhecimento prático ou artístico) é o *exercício* ou os ensaios e tentativas sempre renovadas que fazemos. O princípio mais geral e que está acima de ambos é o filosófico, pensado agora não mais como doutrina mas como ensaio e tentativa, enfim, como jogo e exercício.

Em meu trabalho procurei examinar o conceito de rigor filosófico e interpretação filosófica. Eu queria entender se e como é possível ter um chão e um solo seguros para julgar e avaliar obras e trabalhos filosóficos. Quis, de início, me afastar daquele caminho que coloca filosofia e arte como parentes. Queria entender e saber o quanto a filosofia se aproxima, não da arte, mas da ciência, do saber em sentido seguro, rigoroso, eterno e imutável. Como

consequência, no entanto, interpretei a ciência como uma fábula, as leis científicas como coisas que precisam, tal como a filosofia, de interpretação, o conhecimento como especulação: transformei essa ciência em um tipo de arte. Significa que, por vias tortas, descobri que aquela interpretação que usa e abusa da poesia e da literatura (e mesmo da arte em geral) na filosofia está no caminho. Filosofia, portanto, é apenas uma ciência ideal que não existe, como afirma o próprio autor:

A filosofia, neste sentido, é uma mera ideia de uma possível ciência que não é dada in *concreto* em parte alguma, mas da qual procuramos aproximar-nos por inúmeros caminhos, até que seja descoberta a única vereda (muito escondida pela sensibilidade) e a cópia, até aqui defeituosa, seja (...) tornada igual ao modelo. Até aí não se pode aprender filosofia alguma. Pois onde está ela? Quem está em sua posse? Como se pode reconhecê-la? Só se pode aprender a filosofar, i.e., exercitar o talento da razão na observância de seus princípios universais em certas tentativas dadas, mas sempre guardando o direito da razão de investigar esses princípios em suas fontes e confirmá-los ou rejeitá-los. (B866)

Este é, como entendo, o conceito de arqueologia filosófica. Acreditamos que no passado os seres humanos, apesar das diferentes culturas e dos diferentes contextos, produziram através da razão seu conhecimento. E é essa crença em uma teleologia de tudo o que o homem faz, de que há um fim, e um sentido nos nossos textos, comportamentos, em todas as artes humanas e em todas as ações humanas, não importando seu tempo ou lugar; essa crença, enfim, quem nos motiva a tentar entender e investigar e procurar sentido onde aparentemente não há nenhum. Assim, após reunir uma quantidade suficiente de material, produzimos, nós mesmos, o sentido deste passado seja ele próximo ou remoto. Mesmo a história da terra, da geologia, dos dinossauros ou do big bang e da origem do universo, seja essa origem mitológica, divina ou científica, todas estas histórias são, na verdade, fábulas e histórias da humanidade. Pois seja o que for somos nós quem contamos essas histórias, como afirma Rilke, novamente, “em nossa voz tudo se torna fábula, pois nunca pode ocorrido nela”.

Quando eu era garoto, tinha um chocolate que vendiam que vinha com uns cartões colecionáveis de dinossauros. Tinha até um álbum para colar estes cartões e tudo mais. Eu gostava muito destas coisas, e gostava muito de dinossauros, isso era uma coisa que me fascinava. Imaginar que centenas de milhões de anos atrás o ser humano não habitava a terra, e que répteis imensos e violentos dominavam o planeta numa luta sangrenta pela sobrevivência. E que estes

seres que se pensavam os reis do mundo acabaram de um minuto para o outro por ocasião de um meteoro que alterou todo o ecossistema do planeta. Por muito tempo eu alimentei a vontade de ser arqueólogo ou paleontólogo. Estudar genética, geografia. Viajar para lugares inóspitos e viver grandes aventuras escavando sítios arqueológicos e descobrindo mais coisas sobre estes seres que tanto me fascinavam. Na infância, no entanto, era ingênuo.

Era ingênuo acreditar que estes monstros gigantescos realmente tinham existido, e que isto que os cientistas e pesquisadores conseguem reproduzir hoje é uma fiel imagem dos fatos ocorridos há milhões de anos atrás. Hoje em dia com computação gráfica e tudo mais a ilusão é mais forte ainda, acreditamos saber como estes animais viviam, como se reproduziam, quais eram seus hábitos, sua expectativa de vida. Se considerarmos o método científico empirista, de que só podemos acreditar naquilo que uma experiência em laboratório, reproduzida em condições extremamente artificiais comprova: então não se pode acreditar na existência de dinossauros. Pois não se pode reproduzir um dinossauro em laboratório, não se pode examinar seus hábitos, não se pode observar a relação entre o macho e a fêmea, entre as diferentes espécies. Todo o nosso conhecimento destes animais pré-históricos não passa de uma muito bem elaborada e muito sofisticada especulação. Não quer dizer que esta elaboração e esta sofisticação estejam completamente erradas, mas não podemos deixar de perceber que entre o que os fósseis, os rastros e os exames químicos e geológicos nos mostram e a representação imagética que fazemos destas coisas existe um enorme abismo especulativo. A consequência disso é que, por mais rigorosas e baseadas em dados empíricos que sejam estas especulações a construção que se consegue com isso não chega nem perto do critério empírico da ciência moderna. Nós não temos nem uma única célula viva de dinossauro para examinar. Tudo o que temos são rastros, sombras, vestígios, marcas ambíguas e testes incertos que dão resultados de tempo que a mente humana é incapaz de conceber. O resultado destas pesquisas, todo ele, é um trabalho da imaginação humana. Não estou desmerecendo este resultado, creio que este é um trabalho belo, útil, rigoroso e verdadeiro. Mas rigoroso e verdadeiro, aqui, não significa que atinge o domínio dos “fatos”. Especular é um trabalho da imaginação humana, é uma construção, ou uma reconstrução, ou, se preferirem um trabalho de invenção e de criação imagética. *Mundus est fabula!* já dizia Descartes a respeito da ciência de seu tempo: “A natureza é invenção”.

Com tudo isso quero apenas, como pesquisador de filosofia, apresentar um recurso crítico. Dizer que os dinossauros existiram, e que temos algum conhecimento deles, e dizer que agora eu escrevo em meu computador não podem ser uma afirmações com o mesmo peso de certeza. Não se pode chamar impunemente ambos acontecimentos intelectuais de fatos no mesmo sentido. A diferença entre eles, ainda, não é simplesmente uma diferença de grau, mas são dois tipos de conhecimento de naturezas completamente diferentes. O florescimento da zoologia e da biologia no seio da humanidade é muito recente, e começou quando diversos pesquisadores nos séculos XVII e XVIII passaram a fazer observação e registro cotidiano da vida, hábitos, ambiente e morfologia das plantas e animais. Foi apenas com o advento da ciência Newtoniana, quando a natureza perdeu sua aura mística e sagrada, quando os homens começaram a acreditar de modo sistemático que Deus nos deu a natureza e o mundo para serem usados, e não contemplados (ou que Deus já não mais é) que a contemplação da natureza como sagrada passou para um outro âmbito, o âmbito do conhecimento teleológico e investigativo, com vistas ao uso, etc. Bem, a partir desta compreensão que possuímos de certas espécies de animais, de observá-los, como seres vivos, especulamos sobre a vida daqueles seres que nunca vimos. A questão é que o comum das pessoas (e eu mesmo me incluía nessa) acredita que aquela observação empírica e aquela especulação metafísica são a mesma coisa. Que o cientista pode, da mesma maneira que ele faz suas deduções pela observação, reconstruir especulativamente algo nunca observado. Mas o método destas duas maneiras de pensar são completamente diferentes, o primeiro é empírico, físico, concreto, parte da observação e pode ser comprovado novamente pela experiência. O segundo método no entanto, é construtivo, especulativo, filosófico, mais próximo da poesia e da ficção do que dos “fatos reais”. Os cientistas, no entanto, por uma dialética natural da razão humana, acreditam que por terem autoridade no primeiro método, podem decidir e resolver problemas com facilidade no segundo. Ou mesmo acreditam que nos dois âmbitos se deve utilizar o mesmo método, que aquele método que parte dos fatos para a teoria é o mesmo que parte da teoria para a reconstrução dos fatos. Acontece que esta pressuposição é fatal.

A prática da arqueologia, e mesmo a prática da ciência como a compreendemos deveriam ser pautadas por um método completamente diferente. Thomas Kuhn em sua *Estrutura das Revoluções Científicas* afirma isso de uma maneira exemplar. Ao que tudo indica uma ciência, ou um novo paradigma científico nascente têm uma consciência muito forte de seu caráter

especulativo e fictício. É só depois de algum tempo que este novo paradigma se cristaliza, condensa, perde seu caráter criativo e se pensa como uma verdade-em-si. Este enrijecimento da ciência que torna necessária uma nova revolução científica quando novos fatos científicos vão sendo agregados ao conhecimento e a própria ciência já não dá mais conta de explicá-los pelo velho paradigma. A ciência, para Kuhn, não é uma investigação de fatos, mas uma ficção interpretativa de fenômenos.

Quer dizer que mesmo esta concretude, empiria e apego à experiência e aos fatos da “ciência” é um tipo de especulação. Não vou adentrar muito neste âmbito, quem quiser acreditar que a Ciência fala dos fatos e da realidade e do concreto que acredite. Só quero reafirmar a distinção entre ciência factual e ciência especulativa. Fatos são aquelas coisas que podemos ver com os olhos, tocar com as mãos, testar em laboratório, em suma, são os dados quantificáveis de uma teoria. E especulação são construções interpretativas que fazemos a partir desta quantificação e da mesma teoria. Mas de um lado partimos de dados e comprovamos uma teoria de outro queremos reconstruir dados a partir de uma teoria. Ora, são os dados que se usa para dizer que uma teoria faz sentido ou não e não uma teoria que se usa para dizer se os fatos são esses ou outros. Cada teoria científica vai interpretar os fatos de uma maneira e reconstruir especulativamente aquelas coisas que não podemos ver a partir de si mesma. Como a concepção geocêntrica e a concepção heliocêntrica do sistema solar. Os dados para serem interpretados são os mesmos: o nascer e o por do sol, as estrelas, os cálculos matemáticos de suas órbitas, etc. Mas os resultados de suas reconstruções especulativas são outros.

Na filosofia, na história, na teoria literária; em suma, nisto que se habituou chamar ciências humanas as coisas se passam desta segunda maneira. Quer dizer que as ciências humanas são, de saída, ciências especulativas e reconstrutivas. Mas o aspecto metódico-factual destas ciências é muito mais difícil de se construir. Quem permitiu esta nova maneira de pensar os fenômenos que ultrapassam a física foi o filósofo Immanuel Kant. Em sua *Crítica da Razão Pura* o filósofo separa as coisas que podemos conhecer das coisas que não podemos conhecer. Mas o significado de conhecimento para Immanuel é bem restrito, ele entende por conhecimento apenas o conhecimento objetivo, aquele conhecimento das leis da física, aquele dos fenômenos no espaço e no tempo. O feito kantiano, portanto, foi o de determinar o âmbito de validade e de ação da ciência. Pois o que ele queria com sua obra era responder à questão: por que a metafísica

não é uma ciência? Ao se colocar esta questão ele procura, na Analítica Transcendental determinar o âmbito da objetividade, i.é, o campo onde a Ciência têm sua ação. Esta determinação, no entanto, têm como consequência negativa a restrição da metafísica ao âmbito não-Científico. Ou seja, as únicas ciências objetivas verdadeiras são a Física e a Matemática. Todas as outras ciências só se tornam verdadeiras em conexão com estas duas primeiras. Só se pode ter conhecimento objetivo dos fenômenos, das coisas que se encontram no espaço e no tempo. Mas este “e” de “espaço e tempo” é um “e” conjuntivo e não disjuntivo. O que significa que o objeto da ciência é um objeto físico por excelência, os fenômenos psíquicos, na medida em que não possuem uma contraparte espacial definida não podem, por exemplo, ser explicados por um critério causal particular. Assim como os fenômenos sociais, históricos, literários, religiosos.

Este é o significado que quero imprimir aqui na expressão “Arqueologia da Palavra” por um lado ligando-me ao método genealógico de Nietzsche, ao método arqueológico de Foucault e ao método hermenêutico de Heidegger e Agamben. Por outro mostrando as raízes deste método na crítica de Kant à metafísica e à ciência da natureza, assim como no decorrente nascimento das *Geisteswissenschaft* (ciências do espírito) durante os séculos após esta crítica. Por arqueologia entendo o estudo destes grandes monumentos da história do pensamento humano, sejam eles literários, científicos, filosóficos ou documentais e testemunhais. Por isso arqueologia da Palavra, pois considero a palavra aqui, como um objeto, como um fragmento que reúne em si laços de relações com sua época de criação e composição. Pense-se, por exemplo, no vocábulo vida. Esta palavra possui um significado diferente na boca de Aristóteles, Agostinho, Descartes ou Bergson. Cada autor imprime em sua expressão da palavra caracteres de seu tempo e de sua própria experiência ontológica; de tal modo que a palavra pode significar coisas completamente diferentes para cada um destes autores. O trabalho arqueológico é um trabalho que procura não encontrar um sentido comum no uso deste vocábulo mas justamente examinar as camadas de sentido que foram sendo precipitadas sobre a palavra durante a sua história. Queremos não encontrar o “verdadeiro sentido” da palavra vida mas entender qual foi o processo histórico da própria *vida da palavra*. Em um dado momento sua compreensão poderia ser mais simples, depois mais complexa, depois mais truncada, depois mais clara. Este acúmulo de tempo significa alterações consistentes no sentido da palavra? Ou significa apenas que algum sentido original foi obstruído? Ou significa um acréscimo contínuo e sistemático numa história de desenvolvimento

positivo? O trabalho arqueológico quer compreender que a própria Vida faz seus ensaios, e que nestes ensaios coisas podem dar erradas. Não é o estudo da evolução do pensamento humano posto que não há evolução. A arqueologia da palavra é a especulação imaginativa que se faz com base naquilo que há para ler. O legível é o fragmento do inteligível, é a marca sensível de algo inexprimível e invisível. A palavra é a impressão por extenso de uma vivência muda e oculta da humanidade.

Da interpretação filosófica ou como ler com sangue: Nietzsche

1) A *vida* do discurso

Como devemos lidar com um texto: preocupando-nos apenas com seu sentido mais eminente, ou procurando entender o que o autor “quis dizer”? No contexto deste problema surge o princípio da compreensão prévia de um discurso⁷¹. Ou seja, por mais desconexo e descontextualizado que esteja um discurso é condição necessária de sua compreensão (e mesmo de sua incompreensão) algo que o próprio texto nunca fornece, por exemplo, a sintaxe e o vocabulário da língua. No mecanismo de um dicionário comum de qualquer idioma podemos verificar esta experiência. Quando procuramos o significado de uma palavra precisamos necessariamente ter algum conhecimento de outras palavras, e quando muitas palavras da definição nos são desconhecidas a dificuldade de compreensão aumenta consideravelmente. Quer dizer, se eu não sei o significado de uma palavra preciso, novamente, procurá-la no dicionário, e isso pode acabar se tornando um círculo vicioso.

Qualquer um que tenha tido esta experiência pode testemunhar a dificuldade que é quando ao procurar uma palavra não entendemos o significado de outras na definição e assim por diante. Como eu aprendo a primeira palavra? No caso de um discurso estas dificuldades se multiplicam, principalmente por que temos a tendência de procurar compreender as coisas da forma mais rápida e simples o possível, como sempre fazemos na discursividade cotidiana. E aqui podemos reconsiderar o problema apontado acima. Na discursividade cotidiana é fácil fazer ver que na maioria dos casos sempre entendemos o que nosso interlocutor “quis dizer”. Quando uma pessoa me diz “pegue a faca” não existe nenhuma dificuldade interpretativa, e pelo contexto pode-se até dizer muitas outras coisas, se a pessoa quer que se pegue a faca da mão dela, se ela quer que se leve a faca para ela, se a faca está aqui ou ali. E mesmo que surjam dificuldades interpretativas nestes casos eles são fáceis de resolver seja pelo contexto seja por uma pergunta.

No caso particular de um texto não temos estes auxílios. Por isso é tão importante uma discussão acerca do estilo do texto, seu gênero, seu contexto e seus pressupostos. Agora, o que

71 A noção kantiana de sistema e de ideia do todo são utilizadas pela hermenêutica num sentido específico, ao invés de referir-se a estas noções como uma arquitetura do sistema do conhecimento aqui usamos estas ideias num sentido muito mais concreto e particular. Todo projeto de sentido, por exemplo, quando lemos um parágrafo de um texto já, por si mesmo, desenha e rascunha ou projeta (Entwerft) a “ideia do todo” uma ideia que permanece em todo horizonte de leitura.

temos à mão é apenas o texto proposto e nosso próprio arcabouço de imagens, significados, palavras e conceitos (a nossa compreensão prévia). O texto proposto é um trecho de Assim Falou Zaratustra – Um livro para todos e ninguém, de Friedrich Nietzsche. Um trecho que se chama, sugestivamente, *Do ler e escrever*.

Além disso, quando digo compreensão prévia me refiro a algo mais do que apenas o arcabouço de informações que alguém (no caso eu) possa ter. Por exemplo, e o nome Zaratustra é muito bom para ilustrar este caso, de quando ouvimos uma palavra desconhecida. Por mais eu não saiba o seu significado há qualquer coisa que eu entendo deste nome. Que é um nome oriental, se refere a Zoroastro, talvez? Que o personagem é (em seu aspecto pictórico e imagético) parecido com Cristo ou Sócrates, um pouco eremita, um pouco sábio, um pouco revoltado. Isso é o que chamo de compreensão prévia, é algo que eu já sei sobre o livro, apenas por ler seu título, e ter ouvido falar coisas aqui e ali. A compreensão prévia é, neste sentido, provisória. Eu tenho que testá-la, que refiná-la no fogo do discurso, e não é um pecado que ela se mostre falsa no decorrer do meu percurso de leitura. Por fim, podemos, pelo subtítulo *Um livro para todos e ninguém* supor que a questão fundamental deste livro é justamente uma questão hermenêutica, quer dizer, o próprio livro é um jogo de compreensão com seus leitores. Todos, podem chegar a lê-lo, e o livro para todos foi escrito, mas pode ser que ninguém o compreenda, que não se compreenda o que falou Zaratustra, que não se compreenda por que ele falou ou ainda qual a diferença entre Zaratustra e Nietzsche. Tendo feito estas considerações introdutórias façamos a leitura do texto.

Do ler e escrever

De tudo o que se escreve, aprecio somente o que alguém escreve com seu próprio sangue. Escreve com sangue; e aprenderás que o sangue é espírito.

Não é fácil compreender o sangue alheio; odeio todos os que lêem por desfastio.

Aquele que conhece o leitor nada mais faz pelo leitor. Mais um século de leitores – até o espírito estará fedendo.

Que toda a gente tenha o direito de aprender a ler estraga, a longo prazo, não somente o escrever, senão, também, o pensar.

Outrora, o espírito era Deus, depois tornou-se homem e, agora, ainda acaba tornando-se plebe.

Aquele que escreve em sangue e máximas não quer ser lido, mas aprendido de cor.

Na montanha, o caminho mais curto é de cume a cume; para isso, porém, precisa-se de pernas compridas.

Máximas, cumpre que sejam cumes; e aqueles aos quais são ditas devem ser altos e fortes.

O ar rarefeito e puro, a vizinhança do perigo e o espírito imbuído de uma alegre malvadez: coisas que combinam bem uma com a outra.

Quero ter duendes a meu redor, porque sou corajoso. A coragem que afugenta os fantasmas cria seus próprios duendes: a coragem quer rir.

Eu já não sinto do mesmo modo que vós: essa nuvem que vejo debaixo de mim, essa coisa negra e pesada – é, justamente, a vossa nuvem de temporal.

Vós olhais para cima, quando aspirais a elevar-vos. E eu olho para baixo, porque já me elevei.

Quem de vós pode, ao mesmo tempo, rir e sentir-se elevado?

Aquele que sobe ao monte mais alto, esse ri-se de todas as tragédias, falsas ou verdadeiras.

Corajosos, despreocupados, escarninhos, violentos – assim nos quer a sabedoria: ela é mulher e ama somente quem é guerreiro.

Dizeis: “A vida é dura de suportar” Mas para que teríeis de manhã, a vossa altivez e, de noite, a vossa submissão?

A vida é dura de suportar; mas, por favor, não vos façais de tão delicados! Não passamos, todos juntos, de umas lindas bestas de carga.

Que temos em comum com o botão de rosa, que estremece ao sentir sobre o corpo uma gota de orvalho?

É verdade: amamos a vida, porque estamos acostumados, não à vida, mas a amar.

Há sempre alguma loucura no amor. Mas há sempre, também, alguma razão na loucura.

E também a mim, que sou bondoso com a vida, parece-me que as borboletas e as bolhas de sabão e o que mais do gênero há entre os homens, são as que melhor conhecem a felicidade.

Ver voejar essas alminhas loucas, leves e graciosas – induz Zaratustra a chorar e a cantar.

Eu acreditaria somente num Deus que soubesse dançar.

E, quando vi o meu Diabo, achei-o sério, metódico, profundo, solene: era o espírito de gravidade – a causa pela qual todas as coisas caem.

Não é com a ira que se mata, mas com o riso. Eia, pois, vamos matar o espírito de gravidade!

Aprendi a caminhar; desde então, gosto de correr. Aprendi a voar; desde então, não preciso que me empurrem, para sair do lugar.

Agora, estou leve; agora voô; agora, vejo-me debaixo de mim mesmo; agora, um Deus dança dentro de mim.

Assim falou Zaratustra.

O primeiro aspecto geral deste texto, que freqüentemente é esquecido, é o seu título. E a primeira questão que um leitor precisa fazer é o que o sangue, o espírito, as montanhas, o riso e a seriedade, as borboletas e as bolhas de sabão e, por fim, a dança (para nomear algumas coisas) têm em comum com a leitura e escrita? Devemos iniciar pela primeira frase onde a leitura e a escrita são, ainda, explicitamente citadas e procurar entender como, e se, elas se mantêm no decorrer do texto. Tentarei explicar, de alguma forma, o que significa ler e escrever com sangue.

“De tudo o que se escreve, aprecio somente o que alguém escreve com seu próprio sangue.” Aqui podemos entender que Zaratustra nos dá o seu critério para encontrar um bom escrito. Devemos, pela formulação, conceder que Zaratustra leu muito, mas que deste muito apreciou muito pouco. Na verdade não importa a muita ou pouca leitura que ele tenha feito, pois ele diz algo que vale para tudo o que se escreve. Aparentemente é muita arrogância da parte dele dizer algo assim, mas permenece indiferente (e até dificulta a compreensão da leitura) acusar Zaratustra de arrogante, enquanto não sabemos o que significa, afinal de contas, este critério: escrever com seu próprio sangue. Talvez seja muito pouco o significado disso, talvez seja muito e apesar de muito seja algo que cada leitor pode testemunhar por si mesmo em sua experiência de leitura. Bem, em primeiro lugar, o que significa sangue? Sangue é vida: retire o sangue de um corpo, e ele morre. Retire o sangue de um membro do corpo, e ele morre. Diz o livro de Gênesis que Deus soprou sobre a escultura de barro, isso deu vida ao homem. E a palavra hebraica para *sopro* é a mesma que *espírito*. E agora é o espírito quem concede vida: Escreve com sangue; e aprenderás que o sangue é espírito. Quer dizer, o escrito precisa de vida, ele precisa de sangue, precisa de espírito, e ele precisa retirar isso de algum lugar, mas apenas dois podem conceder isso a ele: o escritor, e o leitor. Sim! Esta é a questão aqui. Não apenas que o escritor dê o seu sangue pelo escrito, mas que também o leitor o faça: Não é fácil compreender o sangue alheio; odeio todos os que lêem por desfastio. Quando algo é difícil dizemos que foi feito com suor e sangue. A leitura não é algo para se fazer para passar o tempo ou afastar o tédio, não que não haja prazer na leitura, como Zaratustra disse no início: aprecio. Há um gosto (*liebe*), mas é gostoso (por assim dizer) apenas aquilo que foi bem feito, aquilo em que há espírito.

Gosto muito de um escrito, que virou filme, e que se chama *A festa de Babbette*. A história deste conto é a de uma francesa, *chef* de cozinha, Babbette, que precisou fugir de seu país por conta da guerra. Ela acaba numa cidadezinha do interior da Jutlândia (Dinamarca) e é adotada por duas irmãs filhas de um pastor luterano, que pertencem a uma seita evangélica de costumes austeros e duros. O que acontece neste lugar é que Babbette precisa se anular como pessoa, não revela nada de seu passado para os que ali vivem. A cena principal da história acontece no fim, quando Babette promove uma festa que lhe custa a pequena fortuna de 10.000,00 marcos. Dinheiro ganho num jogo de loteria que seu amigo fazia para ela. Que é um jantar finíssimo. Infelizmente, no entanto, as pessoas daquele lugar não possuíam o refinamento para apreciar o jantar. Apenas um general francês que aparece aquele dia pois há muito tempo atrás havia se enamorado de uma das irmãs, apenas este general francês compreende e consegue apreciar o jantar adequadamente. O simbólico nesta história é que Babette que ganhou aquele dinheiro realmente *dá sua vida* pelo jantar. Representando perfeitamente aqui a reação nietzscheana diante dos leitores que lêem por desfastio:

O escrito é como aquela escultura de barro, mas ela pode receber vida apenas na experiência de escrita e leitura. O leitor precisa dar o seu sangue, como Deus, soprar o seu espírito sobre a letra morta do texto, e lhe conceder vida. Ora, esta é a antiga distinção paulina entre espírito e letra, vocês se lembram? Mas aqui, o que Nietzsche faz, é apenas retomar uma longa tradição de filósofos e teólogos que remontam aos primórdios do Cristianismo:

Será que com isso estamos começando a nos recomendar a nós mesmos novamente? Será que precisamos, como alguns, de cartas de recomendação para vocês ou da parte de vocês? Vocês mesmos são a nossa carta, escrita em nosso coração, conhecida e lida por todos. Vocês demonstram que são uma carta do Messias, resultado do nosso ministério, escrita não com tinta, mas com Espírito do Deus vivo, não em tábuas de pedra, mas em tábuas de corações humanos. Tal é a confiança que temo diante de Deus, por meio do Messias. Não que possamos reivindicar qualquer coisa com base em nossos próprios méritos, mas a nossa capacidade vem de Deus. Ele nos capacitou para sermos ministros de uma nova aliança, não da letra, mas do Espírito; pois a letra mata, mas o Espírito vivifica.

O ministério que trouxe a morte foi gravado com letras em pedras; mas esse ministério veio com tal glória que os israelitas não podiam fixar os olhos na face de Moisés, por causa do resplendor do seu rosto, ainda que desvanecente. Não será o ministério do Espírito ainda muito mais glorioso? Se

era glorioso o ministério que trouxe condenação, quanto mais glorioso será o ministério que produz justificação! Pois o que outrora foi glorioso, agora não tem glória, em comparação com a glória insuperável. E se o que estava se desvanecendo se manifestou com glória, quanto maior será a glória do que permanece!

Portanto, visto que temos tal esperança, mostramos muita confiança. Não somos como Moisés, que colocava um véu sobre a face para que os israelitas não contemplassem o resplendor que se desvanecia.

Na verdade a mente deles se fechou, pois até hoje o mesmo véu permanece quando é lida a antiga aliança. Não foi retirado, porque é somente no Messias que ele é removido. De fato, até o dia de hoje, quando Moisés é lido um véu cobre seus corações. Mas quando alguém se converte ao Senhor, o véu é retirado. Ora, o Senhor é o Espírito e, onde está o Espírito do Senhor, ali há liberdade. E todos nós, que com a face descoberta contemplamos a glória do Senhor, segundo a sua imagem estamos sendo transformados com glória cada vez maior, a qual vem do Senhor, que é o Espírito. (2ª Coríntios 3)

Cabe notar que o apóstolo inicia este trecho chamando os cristãos de *cartas*, isto é, um cristão é pensado como uma mensagem viva, a mensagem da salvação por intermédio do Messias: o evangelho (boas novas). Pensa, portanto, numa relação entre a vida e a escrita. Se escrevemos é para comunicar algo, para enviar uma mensagem, uma notícia. Mas melhor do que uma notícia escrita é uma notícia viva, falada: um mensageiro. De onde a palavra ministro, ministro, assim como administração e ministração, significa servir, ensinar, conceder algo a alguém. Da mesma maneira como o administrador não necessariamente é o dono ou presidente da empresa, o ministro não possui nada daquilo que ele concede aos outros. Uma mensagem que é entregue foi enviada por alguém, não pelo mensageiro, mas aqui neste caso os mensageiros são o exemplo vivo da efetividade da mensagem. Não são o puro anúncio ou a mera discursividade. Não são apenas o registro escrito ou gravado de uma mensagem ideal, profetizada, futura. Não são apenas a mensagem de esperança de uma salvação vindoura: são a própria salvação encarnada, o Espírito Santo feito gente. Esta é a diferença entre espírito e letra. A letra é muda, morta, inanimada, imóvel. A mensagem, gravada em tábuas de pedra, adquire a própria forma da letra. Se torna, como diz Paulo, desvanecente. Como tudo o que não é vivo ela se apaga, evapora, se esvai. A mensagem empedrada se torna pedra, dura, intransigente. A mensagem enletrada se torna letra, sem voz, sem ar, sem entonação e articulação, vira apenas tinta no papel e depois pó. Muito melhor são as cartas vivas, mensagens encarnadas, inscritas na alma. Aqui o meio é a mensagem. Da mesma maneira como a mensagem na pedra endurece, na letra emudece, no coração de carne

ela pulsa viva, na gente ela se torna gentil. Além dessas infindáveis imagens que podemos obter pela leitura deste texto há uma referência explícita que o apóstolo dos gentios aqui faz: a letra corresponde à lei mosaica, a velha aliança entre Deus e Abraão, Isaque e Jacó. Entregue a Moisés no Monte Sinai em tábuas de pedra. O Espírito corresponde a uma nova Aliança, não mais da lei, não mais do esforço humano, não mais da pedra e dos mandamentos duros e rígidos. A nova aliança feita com Deus e todos os povos, através do sangue do Messias vertido na cruz. Aquilo que para Abraão e Moisés, na lei, era promessa, no Cristo se torna vida. O Messias é a promessa encarnada, cumprida, realizada e efetivada. Da mesma maneira agora a mensagem, que antes era dura e inflexível se torna, leve, se torna não uma promessa de salvação pelo mandamento mas a realidade da salvação pela graça. Se torna, agora, lei da liberdade no Espírito.

Podemos ver diversas semelhanças entre o texto de Paulo e o de Nietzsche. Paulo, da mesma forma que o filósofo alemão, nos fala aqui de dois registros de leitura, ou, no caso, duas maneiras de viver e conduzir sua vida. O primeiro registro é a letra, escrita em tábuas de pedra. O segundo, é o espírito, escrito nos corações de carne. De acordo com o que diz o apóstolo a letra é como um véu, que cobre os corações para que não entendam a mensagem da cruz. Da mesma maneira Jesus muitas vezes usava a expressão “Quem tem ouvidos para ouvir: ouça!”, “quem tem olhos para ver...” e outras semelhantes. Está, portanto, relacionado com a ideia de leitura e entendimento de um texto, que não é nada mais, nada menos do que a própria promessa registrada na Aliança feita entre Deus e os hebreus. Fala-se aqui dos textos do pentateuco e dos profetas, enfim, de todo o cânon da bíblia hebraica. Para a concepção dos primeiros cristãos as cartas e textos que eles escreviam não estavam destinados a virar textos sagrados, quando se refere às *escrituras*, aos textos bíblicos, à lei, eles sempre estão se referindo ao que os cristãos costumam chamar de Velho Testamento. Para os cristãos eles mesmos eram a mensagem, não havia necessidade de textos sagrados para firmar essa nova aliança, a nova aliança está firmada no coração, e assim como Deus encarnou em Jesus, também o Espírito Santo encarnou nos cristãos desde o dia de Pentecostes (Atos dos Apóstolos 2). Também este é o motivo pelo qual Jesus escolheu 12 discípulos para caminhar com ele durante aqueles três anos de seu ministério. Ele não estava aqui para firmar contratos, fazer publicidade e garantir que todos obedeceriam “à risca” (ao pé da letra) seus ensinamentos e mandamentos. Ele estava preocupado em comunicar vida, em transmitir, não um conjunto de leis, regras e mandamentos, mas um novo estilo de vida.

E a melhor maneira de fazer isto é como uma mensagem viva, convivendo com as pessoas e vivendo entre elas. Seus ensinamentos e mandamentos não precisam ser vividos de uma única maneira, da mesma forma como uma dança não precisa ser dançada de um único jeito ou como uma música, uma poesia, um texto, não têm só uma interpretação. Existem centenas de milhares de maneiras de amar ao próximo e de viver pela graça, e de obedecer a lei da liberdade. E cada vez que surge um caso em que é necessário exercer amor, paciência, cuidado, em cada caso é um novo caso em que os casos antigos já não valem mais. Da mesma maneira como num precedente jurídico, não é porquê um tribunal foi favorável a uma causa que ele se torna obrigado a sempre ser favorável.⁷²

Mas e como a distinção entre espírito e letra nos ajudar a compreender Zaratustra? Lá, para Paulo, esta distinção representa a teimosia (como das bestas de carga) em procurar compreender a Lei Mosaica ao pé da letra, isto é o que Paulo denomina letra morta. Como se uma pessoa, quando tenta ler uma palavra num idioma estrangeiro, tentasse, ao invés de pronunciar a palavra, pronunciar as letras isoladamente. De um ponto de vista ingênuo isto se parece com rigor, e cuidado, mas ninguém aprende a ler e entender e a apreciar um escrito soletrando todas as suas letras. Ou como se uma pessoa fizesse a lista de todas as regras e mandamentos que estão na lei e procurasse seguir todas elas diligentemente; e isto foi feito, se não me falha a memória uma das seitas judaicas reuniu uma lista com cerca de 613 regras encontradas tão somente no Pentateuco, e a obrigação de todos os membros desta seita era, justamente, seguir estas regras. Quando, de acordo com Paulo, o espírito da Lei, a sua mensagem,

72 Essa questão envolve um entendimento do significado de lei e do mandamento do amor. Kierkegaard discute um pouco desta questão em seu livro *As Obras do Amor*, principalmente na conclusão do livro. Mas pelo que vimos até agora a explicação não é difícil. Uma lei jurídica, ou o mandamento, p. ex., “não roube” são tipos de regras que valem, ou deveriam valer, para todos os casos. Se houverem exceções estas exceções precisam, elas também, estar previstas e regulamentadas em lei. Tal é a rigidez e dureza da lei da qual falamos acima. A lei, neste sentido, é inflexível: discuti-la é desobedecê-la ou querer desobedecê-la. Já o mandamento do amor é diferente de uma lei, e até, em muitos casos, pode contestar leis injustas ou que causem sofrimento. Quando alguém rouba, por exemplo, a lei manda punir, o mandamento do amor, manda amar. Agora, é possível, num mesmo caso, punir e amar? Existem diversos pontos onde os apóstolos (e mesmo Jesus) discutem isto: quando mandam dar a outra face, quando mandam vender tudo o que tem e dar aos pobres, quando falam que é preciso ajudar aos outros e não amar só de palavra, mas na ação... etc... O amor é um exercício que precisa ser renovado em todos os casos, a cada vez que aparece um momento em que a lei deveria ser aplicada, e em que efetivamente aplicamos a lei e denunciemos um crime, ou um pecado, ou uma injustiça: o mandamento manda amar, e cada vez o amor pode resolver as coisas de uma maneira diferente e nova. Num caso matar um genocida pode ser amor, noutro caso perdoar um roubo por necessidade, noutro caso cobiçar uma vida mais justa, e assim por diante. O amor é um mandamento vivo, mutável, encarnado, cada pessoa ama de um jeito diferente e segundo suas possibilidades e necessidades. Já a lei quer ser seguida ao pé da letra, doa a quem doer, olho por olho, dente por dente. Como ela é feita de pedra e de letra, não tem sentimentos, não tem compaixão, não tem misericórdia. O amor é exercício, invenção, criação.

seu sentido, sua vida, é declarar que ninguém pode viver sob a Lei, mas que precisamos da Graça divina. É isto o que aqueles que lêem a Lei com sangue compreendem: que a tentativa de cumprir todas aquelas regras é suicídio, que a letra mata⁷³. Mas todos aqueles que lêem com espírito vivem também no Espírito; e podem, assim, receber, pela graça, a vida eterna.

Qual é, no entanto, a contribuição que isto dá para a compreensão de Zaratustra? Ler e escrever com sangue significa: ler e escrever com sua própria vida, isto exige um escritor ou leitor completamente diferente do que estamos acostumados. Posso dizer, sem medo de errar, que este escritor e este leitor não existem. Esta idéia do escrever com sangue é o mesmo que era a Lei para Paulo, algo que não pode ser cumprido. No entanto, tentar ler assim nos mostra a nós mesmos, nossa decadência, nossa vida. É quando eu tento ler com a minha vida, que vivo a minha vida, que vejo a minha vida então entendo que “aquele que conhece o leitor nada mais faz pelo leitor”. Ora, isto, justamente, significa aceitar e entender que o escrito não foi feito para o meu prazer e deleite, ou que pela Lei ninguém pode ser salvo. Se eu conheço a mim mesmo entendo que não há nada que se possa fazer por mim, que eu não tenho esperança, não tenho saída, sou um miserável (como dizia Pascal). O escrito não está aí para suprir as minhas necessidades, mas ele tem vida própria, e suas próprias necessidades: ele precisa do meu sangue, do meu espírito e da minha vida. É preciso compreender que o escrito é um organismo vivo, que ele possui articulações, sistema nervoso central, musculatura: que ele possui vida e possibilidades, que ele só faz sentido quando encarna na gente. Que, assim como uma pessoa que não conhecemos toda de uma vez, o escrito se revela nos vários encontros que temos com ele, nas confidências, nas conversas tarde da noite. A vida que Nietzsche concedeu para sua obra agora é dela, e a obra agora pode compartilhar esta vida com quem ela quiser, com todos, ou pode dar esta vida apenas para aqueles que se dedicarem a ela, que a lerem com sangue, que quiserem viver com ela, e pode acontecer que talvez, ninguém seja capaz de a compreender em sua totalidade. Não importa que não a compreendamos completamente, mas que todas as partes que compreendermos que o façamos com sangue.

73 “Que diremos então? A Lei é pecado? De maneira nenhuma! De fato, eu não saberia o que é pecado, a não ser por meio da Lei. Pois, na realidade, eu não saberia o que é cobiça, se a Lei não dissesse: 'Não cobiçarás'. Mas o pecado, aproveitando a oportunidade dada pelo mandamento, produziu em mim todo tipo de desejo cobiçoso. Pois, sem a Lei, o pecado está morto. Antes eu vivia sem a Lei, mas quando o mandamento veio, o pecado reviveu e eu morri. Descobri que o próprio mandamento, destinado a produzir vida, na verdade produziu morte. Pois o pecado, aproveitando a oportunidade dada pelo mandamento, enganou-me e por meio do mandamento me matou.” Romanos 7:7-11

Antes de continuar nossa leitura, façamos uma recapitulação. Podemos perceber uma certa dualidade dialética entre o ler e o escrever. Quer dizer, há um elemento comum entre ambos, que dá valor para ambos. Este elemento não é nada menos do que a vida. Se eu leio é porque encontro vida nos escritos, e se alguém escreve é porque concede vida a seus escritos. Podemos entender assim a coincidência entre sangue e espírito, ambos se referem, segundo a mais antiga tradição, à vida do corpo. Ao contrário da alma que corresponde às funções intelectuais e conscientes o *espírito*, segundo sua etimologia, está ligado ao *respirar*. Quer dizer, têm espírito aquelas coisas que respiram, ou como já consideramos, que têm vida. Ora, vida não é nada mais nada menos do que aquilo que anteriormente denominei *compreensão prévia*. (Naquela altura as pessoas esperavam expressões mais secas e abstratas) Bem, compreender previamente alguma coisa significa apenas mergulhar em mim mesmo e utilizar meu passado e minha vida, as minhas experiências e sentimentos, para interpretar: seja um escrito, um discurso, uma peça de teatro, uma pintura, um filme. Quando nos dedicamos a tarefa de ler com sangue descobrimos que todas as obras *do espírito*, todas as belas artes e tudo o que foi feito por uma mão (seja ela humana ou divina), possui, como marca e sinal de sua feitura o sangue daqueles que as fizeram. Compreender previamente (e agora entendemos que este é o caminho para se ler com sangue) significa apenas *ler* algo a partir da perspectiva da minha vida, ler algo através do *meu* sangue. Fazer isto significa possuir uma clareza muito grande acerca de si mesmo, algo que, talvez, poucos consigam suportar. E, como dizíamos, tal vale também para o escrever. “As coisas em geral não são tão fáceis”, como disse certa vez Rilke,

de apreender e dizer como normalmente nos querem levar a acreditar; a maioria dos acontecimentos é indizível, realiza-se em um espaço que nunca uma palavra penetrou, e mais indizíveis do que todos os acontecimentos são as obras de arte, existências misteriosas, cuja vida perdura ao lado da nossa, que passa. (Cartas a um jovem poeta, 17 de fevereiro de 1903)

Há, pelo contrário, uma dificuldade muito grande de transmitir em palavras os nossos sentimentos mais comuns e corriqueiros. Muitas vezes um escritor passa horas, dias (conta-se que Rilke mesmo passou uma década sem escrever um único verso) para escrever alguns versos ou algumas páginas. Então aparecem os leitores, ávidos, lêem tudo em menos de dez minutos, dizendo ao fim que entenderam, ou que não está bom, ou que concordam ou discordam... etc.

Como nos havia dito Zaratustra: “Não é fácil compreender o sangue alheio; odeio todos os que lêem por desfastio.” Não, não é fácil encontrar um leitor com a mesma dedicação, o mesmo cuidado, o mesmo rigor do escritor. Alguém que realmente saiba apreciar o que se escreve, alguém, para lembrar outra expressão de Nietzsche, com *bom gosto*. Mas como eu sei se tenho bom gosto? Ou, como sei se meus escritos são bons? Como sei se minha leitura é boa? Certa vez, Rilke, quando procurava (des)encorajar alguém de se tornar poeta, aconselhou-o numa questão parecida (Meus *versos* são bons?):

Volte-se para si mesmo. Investigue o motivo que o impele a escrever; comprove se ele estende as raízes até o ponto mais profundo do seu coração, confesse a si mesmo se o senhor morreria caso fosse proibido de escrever. Sobre tudo isto: pergunte a si mesmo na hora mais silenciosa de sua madrugada: *preciso* escrever? Desenterre de si mesmo uma resposta profunda. E, se ela for afirmativa, se o senhor for capaz de enfrentar essa pergunta grave com um forte e simples “Preciso”, então construa sua vida de acordo com tal necessidade; sua vida tem de se tornar, até na hora mais indiferente e irrelevante, um sinal e um testemunho desse impulso. (*Cartas a um jovem poeta*, 17 de fevereiro de 1903)

Que haja alguém que sente a *necessidade* de *escrever* é uma coisa, mas que hajam aqueles que sentem a *necessidade* de *ler*. Mas como? Necessidade, também, de ler? Ora, nunca ninguém pediu isto de um leitor, que ele tenha necessidade deste escrito, que foi feito com sangue. No entanto que poucos ou ninguém sejam capazes de ler com sangue, a longo prazo, como diz nosso profeta, faz com que muitos menos sejam capazes de escrever com sangue. “Que toda a gente tenha o direito de aprender a ler estraga, a longo prazo, não somente o escrever, senão, também, o pensar.” Agora não temos apenas aqueles que lêem por desfastio, mas também os que escrevem por desfastio. Morrendo os escritos, morrem os leitores, morrem os escritores, morre o pensamento; morre a humanidade. Na verdade a referência de Nietzsche, neste caso, novamente, é da teologia. Aqui ele se refere à tese luterana do livre exame das escrituras: que todo e qualquer cristão (e não apenas a classe eclesiástica) possa ler e interpretar as escrituras, faz com que, a longo prazo, tenhamos sabe-se lá quantas denominações e seitas evangélicas (algumas da pior espécie). Mas, evidentemente, a proposta luterana, podemos dizer, era a mesma de Nietzsche. Que todos os cristãos, que são guiados pelo Espírito, tenham o direito de ler as escrituras com sangue. A mensagem luterana, afinal de contas, não era nem um pouco diferente da mensagem paulina e agostiniana: a de que a salvação não depende de rituais purificadores, da compra de indulgências,

e da obediência às regras de conduta; mas apenas e tão somente da graça. O que acontecia na época de Lutero, como bem se sabe, é que as escrituras estavam disponíveis apenas em latim, e assim o povo não tinha a oportunidade de confrontar sua vida diretamente com elas, mas dependia do intermédio dos clérigos da igreja, que, em sua grande maioria eram pessoas que não tinham uma vida real com a qual ler as escrituras. Eles viviam afastados da vida comum, sem atividades comuns, suas angústias e medos eram todos abstratos e irreais, não podiam, portanto, ler com sangue (isso sem contar as regras absurdas que eles obedeciam e/ou eram impostas ao povo e que nada tinham com o amor ao próximo). A pretensão de Lutero era que as pessoas humildes (aquelas que não conseguem ler senão da perspectiva de sua própria vida) pudessem ter acesso aos textos. Mas Nietzsche aqui mostra uma consequência que não era esperada por Lutero: que mais pessoas pudessem ler as escrituras significava que mais pessoas poderiam lê-las por desfastio, e “Mais um século de leitores – até o espírito estará fedendo.” Pois sim, o sangue, quando apodrece, cheira mal, e o muito tempo vivendo em meio ao fedor estraga completamente o gosto das pessoas. Elas se habituariam à má leitura e aos escritos ruins. E tomam o fedor de sangue estragado por um cheiro agradável e característico, como se este fosse o sinal da boa leitura e dos bons escritos. “Que toda a gente tenha o direito de aprender a ler estraga, a longo prazo, não somente o escrever, senão, também, o pensar.” Foi o livre exame das escrituras, tal como estabelecido por Lutero há cerca de quinhentos anos, quem divulgou uma melhor compreensão da graça divina, certamente, mas quem tornou possível o sincretismo, por exemplo, da Igreja Universal. Zaratustra evoca, nesta passagem, a época em que apenas os eruditos liam e escreviam em latim. Podiam haver maus eruditos naquela época, certamente, mas ao menos eles eram poucos. E os eruditos, como veremos adiante, são pessoas medrosas e raquíticas, que têm medo de ter opiniões e assumir posições, têm medo, como dirá Zaratustra, de rir, são homens sérios, graves, que num certo sentido não prejudicavam tanto o desenvolvimento histórico do espírito humano. Agora, isto que ele chama de plebe. Quer dizer, outrora tínhamos respeito pelos escritos, considerávamos o estudo algo sagrado, e o Espírito era Deus. Depois veio o tempo em que o Espírito se tornou Homem, aqui ainda temos por ele respeito e chamávamos os escritos de amigos e irmãos, e eles viviam em nós e nós os amávamos. Mas por fim os escritos foram transformados em meios de satisfação pessoal dos leitores. Agora não são mais os leitores quem precisam aprender com os escritores e se submeter aos escritos, mas os escritores que (se quiserem

ter algum renome) precisam escrever conforme o gosto do público: eis o que se denomina plebeísmo. Agora toda gente acha que têm direito a opinião e a falar sobre coisas das quais nada entende. “Outrora, o espírito era Deus, depois tornou-se homem e, agora, ainda acaba tornando-se plebe.” É isto, na verdade, que estraga o pensar, pois se os escritores se submetem ao gosto alheio significa que param de escrever sobre suas próprias vidas, e passam a idealizar um gosto que seja capaz de satisfazer seu público. Provavelmente houveram (e sempre haverão) escritores maliciosos que mentem para o público de modo que este pensa que o escritor se submeteu a ele, mas na verdade, nas entrelinhas, o escritor desdenha este gosto alheio e apresenta sua própria perspectiva. (Talvez Nietzsche seja um destes). Mas em sua grande maioria os escritores são ingênuos, e realmente acreditam que não há nada melhor para um artista do que agradar o seu público. Deixar-se moldar por um gosto alheio (ou por argumentos alheios, tanto faz, pois confiar na razão também é uma questão de gosto) é o que alguns autores denominam heteronomia, e isto é o contrário da autonomia. É quando nos deixamos guiar por princípios e máximas (no caso da razão) sem antes tê-los investigado e fundamentado através de nossa razão. E é por isto que quando não lemos com sangue, i.é. com nossa vida e com nossa razão, isto estraga também o pensar. Pois a leitura não é algo que devemos fazer gratuitamente, não devemos ler, procurar entender, e aceitar de bom grado tudo o que os autores declaram (quer seja uma obra de arte ou intelectual). É preciso provar, experimentar, e sentir o que está escrito e, através disto, escolher, dentre as coisas ditas, aquelas com as quais podemos viver. Quando não fazemos isto e simplesmente “concordamos” com os “autores” por eles serem bons ou clássicos ou reconhecidos, desaprendemos a pensar. Como afirma Agostinho quando fala do argumento de autoridade. Não significa que devamos ler com uma atitude arrogante, não é isto que significa ler com sua própria vida. Significa que devemos ler, para utilizar outra expressão de Nietzsche, ruminando. A operação da leitura é muito semelhante com a da nutrição: o corpo nunca absorve a totalidade do que consumimos, na verdade, até onde eu sei, o corpo absorve apenas uma pequena parte do que consumimos, uma grande parte ele recusa e elimina pela defecação. Eis o que significa ler com sangue, significa (não ser capaz de absorver a totalidade do que se lê) absorver de tal modo aquilo que lemos que aquilo se torna parte de nós. Creio que já ficou claro como esta relação entre ler e pensar estabelecida por Nietzsche também não é nova, apesar de ele

a ter revestido de um tom polêmico. Ela faz eco a uma passagem da *Crítica da Razão Pura* de Kant. (B369-70)

É possível desaprender as coisas (até mesmo o pensar). Isto vale para todas as coisas, particularmente a leitura. Por isso devemos sempre nos exercitar nestas coisas. Ora, plebeu é todo aquele que leu um livro (ou viu um filme ou ouviu uma música...) sem ter feito isto com sangue. É assim que fala Tiago (o Apóstolo), quando diz “aquele que ouve a palavra, mas não a põe em prática, é semelhante a um homem que olha a sua face num espelho e depois de olhar para si mesmo, sai e logo esquece a sua aparência.” (Tg 1,23-4) Não ler com sangue significa: ler e não viver, não por em prática, ler e se esquecer, ler para passar o tempo, para se distrair. O contrário disto, continua Tiago, é “observar atentamente a lei perfeita, lei da liberdade, e praticá-la”. Mas onde observar esta lei? No texto? Claro que não, mas na própria vida!

2) O que significa compreender Wolff?

Assim, aquele que propriamente *aprendeu* (*gelernt*) um sistema de filosofia, como por exemplo o *wolffiano*, mesmo que tenha na cabeça e possa contar nos dedos todos os princípios, definições e provas juntamente com a estrutura de todo edifício doutrinal, não tem outro conhecimento a não ser o conhecimento *histórico* completo dessa filosofia; ele só sabe e julga tanto quanto lhe foi dado. Contestai-lhe (*streitet*) uma definição, ele não saberá onde encontrar outra. Educou-se (*bildete*) segundo uma razão alheia (*fremder*), mas a faculdade reprodutiva (*nachbildende*) não é a faculdade criativa (*erzeugende*); ou seja, o conhecimento não surgiu (*entsprang*) nele *a partir da* razão; embora, é verdade, se trate objetivamente de um conhecimento racional subjetivamente não passa de um conhecimento histórico. Compreendeu e reteve bem, isto é, aprendeu, e é um molde de gesso de um homem vivo. Os conhecimentos racionais que são objetivos (ou seja, que no princípio (*anfangs*) só podem ter surgido (*entspringen*) da própria razão humana) só podem ser assim nomeados subjetivamente quando criados (*geschöpft*) a partir das fontes universais da razão (*allgemeinen Quellen der Vernunft*) – ou seja, a partir de princípios – de onde podem surgir (*entspringen*) também a crítica, ou mesmo a rejeição ao que foi aprendido. (B864-5)

O filósofo nos fala, neste contexto, de uma diferença entre o conhecimento histórico e o conhecimento racional. Uma coisa é ler a bula de um remédio, por exemplo: composição, finalidade, posologia, efeitos colaterais, etc. Outra coisa, bem diferente, quando entendemos o que é a doença e qual sua ação no organismo, e de que maneira o remédio interage com ela. Analogicamente podemos pensar esta diferença como a diferença entre conhecimento histórico e racional. Um conhecimento histórico se funda na minha relação de exterioridade com o

conhecimento. Todo conhecimento, neste sentido, sempre é histórico pois ele sempre nos advém de algum lugar, não produzimos o conhecimento em nós mesmos. A rigor, por exemplo, é difícil de alguém aprender um jogo apenas por ficar olhando. Quando a gente apenas olha o jogo sempre parece mais fácil do que realmente é. Ora, este “olhar” é o índice da exterioridade, da historicidade. Um conhecimento histórico é um conhecimento de algo que já aconteceu, que já se deu, do qual somos apenas observadores. Mesmo que o acontecimento se dê diante de nós, o conhecimento que obtemos dele, ao contrário do que muitos pensam, não é experimental, mas histórico. O conhecimento por experiência, justamente, é quando nos metemos no jogo e aprendemos a jogar, só se aprende a jogar jogando. Eis o que Kant denomina conhecimento racional, é quando eu aprendo as regras do jogo (o sistema da filosofia wolffiana, por exemplo) mas jogando, isto é, vivenciando ou exercitando-me racionalmente nesta filosofia. Agora, creio eu, fica mais fácil de entender quando o filósofo de Königsberg diz: “Em consequência disto, aquele que propriamente *aprendeu* (*gelernt*) um sistema de filosofia, o *wolffiano*, por exemplo, nada mais possui do que um conhecimento *histórico* completo desta filosofia mesmo que tenha em mente e possa contar nos dedos todos os princípios, explicações e provas juntamente com as subdivisões de todo edifício doutrinário (*Einteilung des ganzen Lehrgebäudes*); ele só sabe e julga tanto quanto lhe foi dado.” Saber de cor a ordem das subdivisões do livro, palavra por palavra daquilo que o professor disse, não quer dizer nada. É como ser capaz de contar um jogo de cabo a rabo, tacada por tacada, lance por lance, mas não ter tomado parte nele, isto mostra, no máximo (como os nossos vestibulares) a hercúlea memória do indivíduo. O conhecimento racional, a compreensão, de fato, do significado daquele sistema filosófico não está na ordem das proposições e provas, e nem mesmo nas proposições e provas propriamente ditas, está em outro lugar. Compreender isto consiste em compreender que o exercício filosófico por excelência busca encontrar este outro lugar. E esta busca, este questionamento, é aquela dúvida fundamental que devemos ter diante do nosso tema do qual falávamos no início. Compreender filosoficamente algo significa compreender algo como uma tarefa, como um exercício, como um telos, uma meta: nunca como algo dado. Tudo o que compreendemos como dado é histórico, como exercício interpretativo: racional. A filosofia exige que vejamos as coisas não como substâncias, como coisa em si, mas como algo cuja meta é ser produzido por nós: como fenômeno. Pensemos, por exemplo, no sentido afetivo da palavra compreender, neste caso não significa concordar, nem

ter a mesma posição ou entender epistemologicamente tudo o que a pessoa está dizendo ou fazendo. Compreender, em seu sentido afetivo, quer dizer dar lugar ao outro como outro, significa ceder espaço, acolher, abraçar; sem necessariamente dar tapinhas na cabeça. Compreender é criar laços, ou recriá-los dependendo do contexto. Neste sentido a compreensão constitui a essência do modo humano de se relacionar. Compreendemos o outro como amigo, como perigoso, como gente boa, como legal, podemos ver, portanto, que sempre já compreendemos e demos lugar e acolhemos o outro (ainda que seja rotulando-o de chato). Bem, isto de uma perspectiva afetiva, o que podemos reter para uma compreensão ontológica do significado da compreensão se deve ao envolvimento do outro. Compreender, sendo assim, possui dentre seus atributos o do estabelecimento de uma diferença. Quando compreendemos algo tomamos consciência de uma determinada diferença, um acréscimo, um *plus* qualitativo dentro de uma moldura previamente pensada por nós. Nossa compreensão, por assim dizer, aumenta, cresce, se desenvolve, cria mais laços de relações.

Para recuperarmos o exemplo extraído do texto kantiano: compreender a filosofia wolffiana não significa ler todos os livros escritos por ele, ter assistido todas as aulas, ser um assíduo repetidor e papagaio daquilo que Wolff disse, significa apenas estabelecer um contato real com esta filosofia, isto é, perceber o que ela propõe como um todo, quais são seus limites e seu alcance, e nesta medida ser capaz de mostrar qual a relação destas propostas, destes limites e deste alcance com minha concepção e perspectiva concretas: ou seja eu preciso filosofar acerca deste sistema a partir da minha racionalidade. Kant deixa muito claro que tanto o conhecimento histórico quanto o conhecimento racional são conhecimentos *subjetivos* e, de alguma maneira, recupera o percurso cartesiano de justificar os nossos conhecimentos *históricos* isto é, que absorvemos, sem mais da tradição ou do senso comum. De modo geral, para o filósofo, não há nada que seja óbvio. Recorrer a obviedades é a maneira mais fácil de furtar-se ao filosofar. E podemos entender aquilo que nos foi legado pela tradição, pelos nossos antepassados, pelo senso comum e pela mídia como um certo leque de idéias, preconceitos e máximas que, em geral, encaramos como obviedades. A tarefa da filosofia a que chamamos, aqui, compreensão é o ato de tornar todas estas representações algo meu. E notem como o outro aparece novamente com nova roupagem: eu possuo representações que não são minhas. Portanto compreender significa acolher a diferença de tal maneira que ela se torne minha.

Palavra prima
 Uma palavra só, a crua palavra
 Que quer dizer
 Tudo
 Anterior ao entendimento, palavra

Palavra viva
 Palavra com temperatura, palavra
 Que se produz
 Muda
 Feita de luz mais que de vento, palavra

Palavra dócil
 Palavra d'água pra qualquer moldura
 Que se acomoda em balde, em verso, em mágoa
 Qualquer feição de se manter palavra

Palavra minha
 Matéria, minha criatura, palavra
 Que me conduz
 Mudo
 E que me escreve desatento, palavra

Talvez à noite
 Quase-palavra que um de nós murmura
 Que ela mistura as letras que eu invento
 Outras pronúncias do prazer, palavra

Palavra boa
 Não de fazer literatura, palavra
 Mas de habitar
 Fundo
 O coração do pensamento, palavra

— Letra da música *Uma palavra*
 de Chico Buarque

Bibliografia

Obras de Kant

Kant, I. *Werke in Zwölf Bänden*. Frankfurt 1968. Hrs. Von Wilhelm Weischedel.

_____. 2012. *Crítica da Razão Pura*. Ed. Vozes, col. "Pensamento Humano".

_____. 1999. *Crítica da Razão Pura*. Ed. Nova Cultural, col. "Os Pensadores: Kant".

_____. 2008. *Crítica da Razão Pura*. Ed. Calouste Gulbenkian 6ª Edição,.

_____. 2005. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valerio Rohden e António Marques. Ed. Forense Universitária, 2ª Edição.

_____. 1975. *Da utilidade de uma nova crítica da razão pura. (Resposta a Eberhard)* Trad. Intr. e notas Márcio Pugliesi e Edson Bini, USP. Ed. Hemus. São Paulo.

_____. 2003. *Manual dos Cursos de Lógica Geral*. Tradução: Fausto Castilho. Ed. Unicamp/Edufu. 2ªEd, Campinas, SP.

_____. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Trad. Artur Morão. São Paulo: Abril Cultural, 1974

_____. *Os progressos da metafísica*. Lisboa: Edições 70, 1995.

Obras consultadas

Agamben, Giorgio. 2010. *Signatura Rerum: Sobre El Método*. Editorial Anagrama, Barcelona.

_____. 2007 *Profanações*. Boitempo Editorial.

_____. 2008. *Infância e História. Destruição da Experiência e Origem da História*. Editora UFMG, Belo Horizonte.

BIBLIA. 2000. Português. *Bíblia Sagrada*. Tradução: Nova Versão Internacional, diversos tradutores. São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional.

Descartes, René. 1999. *Meditações de filosofia primeira*, in: "Descartes", col "Os Pensadores", Nova Cultural: São Paulo.

Gadamer, Hans-Georg. 1995. *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica*. Ed. Vozes.

_____. 1998. *O Problema da Consciência Histórica*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.

- Gueroult, M. 1988. L'histoire de la philosophie comme système abstrait et a priori de l'histoire de la raison. In: *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris: Aubier.
- Hegel, G. W. F. 1980. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo, Abril cultural.
- Heidegger, Martin. 2006. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes.
- _____. 1962. *Being and Time*. Harper & Row Publishers. New York.
- Huizinga, Johan. 2000. *Homo Ludens, O jogo como elemento da cultura*. Ed. Perspectiva: São Paulo.
- Kierkegaard, Sören. 1995. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Ed. Vozes, Petrópolis.
- Lebrun, G. 1993. *Sobre Kant*. São Paulo, Iluminuras-Edusp,.
- _____. 2002. *Kant e o fim da metafísica*. Ed. Martins Fontes, São Paulo.
- WEBER, Max. 2004. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Companhia das Letras, São Paulo.
- Ménard. M-David. 1996. *A Loucura na Razão Pura. Kant leitor de Swedenborg*. Ed. 34. São Paulo.
- Nietzsche, Friederich. 1983. *Assim falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. 1887. *Die fröhliche Wissenschaft*. (Versão Eletrônica)
- Rego, Pedro Costa. 2004. "A tarefa de uma dedução dos juízos estéticos puros na Terceira Crítica de Kant" in: *Discurso*, Revista do Departamento de Filosofia da USP, nº34.
- Rilke, Rainer Maria. 2006. *Cartas a um jovem poeta*. L&PM Eds. Porto Alegre
- _____. 2008. *Histórias do bom Deus*. 7Letras. Col. Rocinante.
- Suzuki, Márcio. 1998. *O Gênio Romântico, Crítica e História da Filosofia em Friederich Schlegel*. Ed. Iluminuras, São Paulo.
- Torres Filho, Rubens Rodrigues. 2004. *Ensaio de filosofia Ilustrada*. Ed. Iluminuras. São Paulo.